ISSN 0024-7359

Lumière & Vie

Connaître Dieu

Keith Beaumont
Michel Demaison
Christophe Dufour
Martine Mertzweiller
Bernard Michollet
Simon - Alexandre Zavadil

265

Janvier - Mars 2005

Janvier-Mars 2005 - tome LIV - 1

Fondée en 1951 par des Dominicains de la Province de Lyon, Lumière & Vie, revue d'information et de formation, veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, en se faisant l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

CAHIERS DE L'ABONNEMENT 2005

2, PLACE GAILLETON 69002 LYON
CCP 3038 78 A LYON
TÉL. 04 78 42 66 83 - FAX 04 78 37 23 82
courriel : lumvie@wanadoo.fr
site web : http://www.lumiere-et-vie.com

Directeur :
Michel Demaison

Secrétaire de rédaction :
Jean-Michel Potin

Administrateur :
Gabriele Nolte

Revue publiée avec le concours du centre national du livre

Lumière & Vie

n° 265

Lumière & Vie

Connaître Dieu

Au terme de son mandat, Isabelle Chareire a quitté la direction de la revue. Le Conseil d'administration la remercie très sincèrement pour le temps et la compétence qu'elle a mis au service de* Lumière & Vie *depuis plus de dix années.

Il a demandé à Michel Demaison, dominicain, d'assurer la succession.

« Je suis », l'incompréhensible, le libérateur

Quels bruits autour de Dieu ? Quelles nouvelles notre temps rapporte-t-il de lui ? Il y aurait d'abord celle de son silence depuis que, saisi d'effroi, l'Occident l'a perdu dans les catastrophes du siècle passé. Du fond de cet abîme, les invocations à sa faiblesse, à sa souffrance, à son impuissance, s'essayent en tremblant à retrouver des traces qui mèneraient vers lui. Il y a depuis toujours des grandes voix de penseurs qui se relayent pour célébrer, en variations sceptiques, matérialistes, cyniques, rationalistes, libertaires, hédonistes, la condition d'une humanité enfin libérée de l'énorme poids de cet Inexistant. En contrepoint, des voix plus sourdes se font entendre qui recueillent les signes de passages inexpliqués, pressentant une présence, « mais c'est de nuit ». Ou encore, les expressions disséminées et tenaces d'une religion dite populaire semblent défier les prophètes de l'inéluctable sécularisation. Et puis, rangées derrière des bannières tantôt liguées, tantôt ennemies, selon les intérêts du moment, s'élèvent des clameurs pour que triomphe sans reste la seule cause qui serait digne de Dieu, la leur.

Que connaît-on de Dieu ? Ce que disent les nouvelles apportées par notre temps, c'est qu'il est ce que les hommes font de lui, à leur image, ce qu'ils projettent pour répondre à leurs désirs, à leurs peurs, à leurs pouvoirs et à leurs illusions, à leur détresse et à leur orgueil. Rien de nouveau, en somme.

Que son nom soit réputé imprononçable, que ses métamorphoses se racontent en épopées légendaires, qu'une égale rigueur rationnelle affirme ou réfute son existence, qu'il soit annexé ou laissé à la gratuité d'un « sans pourquoi », ce sont toujours nos mots qui bruissent autour de lui. Il n'y a pas de connaissance humaine sans les mots. Or, si Dieu est Dieu, il est hors de tous ces mots-là. Qu'est-ce alors que le connaître ? Ce dont on ne peut rien dire, il faut le taire, le bon sens et le philosophe en conviennent. Mais le même philosophe devra aussi convenir de ceci : ce que les mots veulent dire, les mots seuls ne le disent pas. C'est sans doute pourquoi, depuis l'éveil de leur conscience, les humains, bien loin de se taire, ne tarissent pas au sujet de Dieu, pour ou contre ; et pourquoi l'irrésistible avancée des sciences, si elle oblige à en décanter les représentations, ne les a pas éliminées. Reste donc à expliquer qu'on ne puisse s'empêcher d'en parler. S'interdirait-on de le faire que la question n'en disparaîtrait pas pour autant. On l'a vu sous les régimes persécuteurs des croyants.

En réalité, toute parole, échangée ou ruminée, fait écho à des expériences personnelles, souvent liées à des événements : l'expérience de l'inquiétude sur le sens de ce monde et de cette vie, ou celle de la joie de célébrer ensemble le Donateur de tout bien, l'expérience subjective d'une présence plus intime au sujet que lui-même, ou celle de l'impossibilité d'y croire en l'absence de preuve... La connaissance de Dieu ferait fausse route si elle ne se laissait pas interroger par ces multiples parcours. Non qu'ils soient compatibles entre eux ou de valeur comparable, mais leur diversité oblige à ne jamais se contenter d'un seul. Chacun vient déranger un confort acquis à trop bon marché, qu'il s'appuie sur des montages spéculatifs, sur la posture agnostique qui n'attend plus de réponse, sur la présomption d'un salut en marche dans l'histoire, ou encore sur l'affirmation athée, « marque de force d'esprit, mais jusqu'à un certain degré seulement », disait Pascal. A s'en tenir à l'un ou l'autre de ces discours, on manque ce qu'est Dieu parce qu'on imagine l'affaire réglée. Mais que les uns écoutent ce que les autres ont à dire, alors celui qui s'est lui-même dénommé « Je suis » commence à se découvrir dans sa vérité, c'est-à-dire incompréhensible et, pour cette raison même, libérant nos libertés pour le chercher sans fin.

Les six trajectoires ici rassemblées répondent à quelques questions. Quels rapports la perception populaire du divin peut-elle avoir avec la foi ? A partir de l'exploration de l'univers, quelles conceptions des scientifiques se forgent-ils de Dieu ? L'héritage occidental est-il devenu

tellement encombrant qu'il empêche d'entendre l'appel que le monothéisme ne cesse de lancer ? Est-il légitime, voire nécessaire, de placer toute parole sur Dieu sous la haute surveillance de l'éthique ? Comment la voie mystique privilégiant l'inconnaissance s'accorde-t-elle avec les formulations de la doctrine chrétienne ? Théologies, sagesses, spiritualités, ne sont-elles pas invalidées par la révélation en Christ d'un Dieu crucifié ?

Il est inutile d'épiloguer sur toutes les autres questions qui auraient pu aussi trouver place. Mais il peut être utile de rappeler que, pour le christianisme, on n'entre dans la connaissance de Dieu qu'en revenant à la source inépuisable, la Bible, où s'entrecroisent mille chemins vers lui. Et si ces chemins mènent à Dieu sans égarer, c'est parce qu'ils sont d'abord ceux qu'il prend lui-même pour venir chercher tout humain : « Adam, où es-tu ? ». L'humanité de Jésus fut le dernier Chemin, définitif. Ayant vécu en sa chair et en son âme les forces et les faiblesses de nos multiples marches, il les a authentifiées comme conduisant au vrai Dieu. Etant le Fils, lui seul a révélé en quel sens Dieu est Père : il a ouvert alors la connaissance à son dépassement, le partage de la vie trinitaire.

Quelles nouvelles de Dieu ? Avançant à travers les bruits du monde, il y a toujours la Bonne Nouvelle. Accueillie dans le silence, elle fait vivre.

M. D.

Bien sais-je la source qui jaillit et fuit,
Mais c'est de nuit !

...

Elle est là criant vers toute créature
Qui de cette eau s'abreuve mais à l'obscur,
Car c'est de nuit !

Saint Jean de la Croix, *Poèmes*, Œuvres complètes, DDB, 1959, p. 1241-1242.

Christophe Dufour

La perception populaire du divin

La religion populaire est-elle semence ou pierre d'attente pour l'annonce de l'Evangile ? Est-elle au contraire obstacle à une évangélisation authentique ? Ou bien encore est-elle un résidu d'une christianisation passée, voire dépassée ? De quelle perception du divin témoigne-t-elle ? Celui qui tentera de répondre à ces questions n'est ni historien ni sociologue, mais avant tout un pasteur et un apôtre – du moins il essaie de l'être. L'analyse qui lui est demandée sera, il l'avoue, orientée par un préjugé favorable : la religion populaire est une chance pour l'évangélisation. Mais un minimum de lucidité et d'intelligence du phénomène est nécessaire. Nous nous y attacherons à partir de l'expérience des Ostensions limousines dans le diocèse de Limoges.

Une tradition populaire : les Ostensions limousines

Dans ce pays que l'on dit déchristianisé, terre de mission, un peuple pratique le culte des saints. A Limoges, la pratique religieuse dominicale n'a jamais atteint 10 % de la population au cours du XXe siècle, mais les Ostensions font le plein. De quoi s'agit-il ?

Tous les sept ans, dans quatorze églises, les reliques des saints sont sorties de leurs reliquaires et de leurs chasses. Elles sont exposées à la vénération des fidèles et portées solennellement en procession dans d'impressionnants cortèges qui rassemblent les foules. Elles sont

« montrées », d'où le nom d' « Ostensions », du latin *ostendere* qui signifie montrer. Les confréries et les comités ostentionnaires ont la responsabilité de la préparation à laquelle s'associent étroitement les communes, et plus généralement une bonne partie de la population.

L'origine remonte au Moyen Age. Un événement est resté dans la mémoire du peuple limousin, le miracle des Ardents. En 994, un mal frappa la population de la région ; cette maladie a pour origine une sorte de poison qui apparaît dans l'ergot de seigle, base de la nourriture à cette époque. Le mal décompose les membres en commençant par les pieds et les mains ; il fut appelé « mal des ardents » – du verbe latin *ardere* qui signifie brûler – parce qu'il était comme un feu intérieur qui consumait le corps dans d'horribles douleurs. Devant le fléau, les évêques réunirent un concile à Limoges, en présence du seigneur duc d'Aquitaine. Les restes de saint Martial, fondateur du diocèse au IIIe siècle, furent levés et portés en procession, pendant trois jours de jeûne et de pénitence. L'épidémie cessa. Il est intéressant de noter que le concile ordonna à cette occasion une trêve qui obligea les petits seigneurs à faire taire les armes. C'est de ce mal de la guerre que l'Aquitaine fut aussi guérie.

Dans les siècles qui suivirent, en mémoire de ce miracle, les occasions ne manquaient pas de porter à nouveau les reliques en procession. D'autres saints eurent aussi leurs ostensions. Mais c'est en 1519 que l'usage s'établit de les rendre septennales. Certains disent que c'est ce qui les a sauvées. Annuelles, elles se seraient usées. Sans rythme, elles se seraient perdues. Septennales, elles sont attendues sans être usées par l'habitude, juste un peu oubliées sans l'être totalement. Je ne raconterai pas chacune des quatorze ostensions que j'ai vécues au printemps 2002. Chacune a pourtant ses caractéristiques. Européennes à Saint-Léonard, familiales à Aureil pour saint Faucher et saint Gaucher, chevaleresques au Dorat pour saint Israël et saint Théobald, paroissiales à Saint-Yrieix... Je me contenterai de relater brièvement celles de Limoges et de Saint-Junien.

A Limoges, les processions ayant été interdites de 1880 à 1953, les ostensions ont développé leur cérémonial à l'intérieur des édifices. Le samedi de Pâques, on y procède à la reconnaissance des reliques, plus précisément du « chef » de saint Martial, de saint Aurélien et de saint Loup, respectivement premier, second et dix-septième évêques de Limoges ; cette reconnaissance se fait en présence du maire de la

ville qui détient l'une des quatre clés de la châsse de saint Martial. Une grande célébration d'ouverture a lieu le dimanche à la cathédrale, en présence de plus de 3 000 participants. Suit un cortège qui, certes, manque de faste en comparaison avec la solennité du rite de reconnaissance ; mais souvenons-nous qu'il fut interdit pendant près de trois-quart de siècle.

C'est à Saint-Junien que les Ostensions mettent en action la plus grande foule. Petite ville de 10 000 habitants aux confins de la Charente, à 30 kilomètres de Limoges. Les saints sont ici Junien et Amand, deux ermites du VI[e] siècle. Ils vivaient dans la forêt, plantés à un carrefour – car, contrairement à ce que l'on pourrait penser, les ermites ne fuyaient pas le peuple, mais le peuple venait à eux, nombreux. On reconstitue donc la forêt dans la ville. Les commerçants mettent en vitrine leurs collections d'objets de piété, statues, icônes, livres, vitrines ostensiblement religieuses ! Matin, messe à la collégiale. Après midi, les reliques sont portées en procession, précédées d'un long cortège où sont figurés les grands personnages de la Bible et toutes sortes de saints de l'histoire de l'Eglise ; un texte est lu avec des intermèdes de chants et de musiques – cette année-là, Jean Piat prêtait sa voix. La journée s'achève par un retour à la collégiale pour une prière, au terme du cortège.

En conclusion de ce trop bref récit, trois observations et une question.

1. *Les Ostensions sont une tradition qui donne à un peuple son identité et qui fait sa fierté.* Certes, ne le cachons pas, il y a toujours des gens réticents. Mais les Ostensions attirent le peuple limousin. A Saint-Junien, l'on chiffre à 100 000 personnes le nombre de participants, acteurs ou spectateurs. Les hôtels font le plein et les maisons débordent, familles et amis s'y donnent rendez-vous, reviennent en Limousin pour l'occasion. Tradition qui change aussi les rapports sociaux et crée des liens nouveaux.

2. *L'engagement des équipes d'organisation et de la population est important.* Un petit noyau d'abord, membres des confréries et comités des paroisses. Ils n'appartiennent pas nécessairement à la catégorie des chrétiens engagés. Au fil des mois, de plus en plus d'habitants sont associés à la préparation, notamment pour les décors et les costumes. A Saint-Junien, on comptera 1 700 figurants, pour un bassin de population ne dépassant pas 20 000 habitants.

3. *L'événement est religieux.* Vous ne trouverez aucun marchand ambulant le long du cortège, et aucun commerce ouvert ce jour-là. Et le cortège représente des scènes de la Bible, des épisodes de l'Evangile et des représentations de la vie des saints. Une véritable catéchèse !

4. *Y a-t-il la foi ?* Il est difficile d'en juger. Le peuple limousin est un peuple religieux. Nous aurions pu parler aussi de ses traditions populaires et secrètes autour des sources et des « bonnes fontaines » dédiées aux saints. Mais peut-on dire que ce peuple a la foi en Dieu ? Et quel Dieu pouvons-nous percevoir dans ces pratiques ? Ce Dieu est-il celui de Jésus-Christ ? C'est à ces questions que nous allons tenter de réfléchir maintenant.

Perception du divin dans la religion populaire

Un peuple porte toujours des eaux profondes qui le font vivre et apaisent tout à la fois ses angoisses et la soif de l'être intérieur. Ces eaux jaillissent en des manifestations extérieures religieuses que les siècles ont portées, de générations en générations. De grands auteurs les ont analysées. Certains en ont démonté le mécanisme psychologique ou sociologique et cherché à en libérer l'humanité. D'autres y ont perçu une donnée anthropologique fondamentale, une ouverture de l'être humain sur le divin. Les premiers sont bien souvent restés extérieurs au phénomène. « Combien me sont étrangers les mondes dans lesquels vous évoluez ! La mystique m'est aussi fermée que la musique ! », avouait Freud à son ami Romain Rolland. Nous prenons plutôt le parti de Mircea Eliade dans l'introduction à son *Traité d'histoire des religions* : « Un phénomène religieux ne se révélera comme tel qu'à condition d'être appréhendé dans sa propre modalité, c'est-à-dire d'être étudié à l'échelle religieuse » (p. 11). Entrons dans la musique de la religion populaire et tentons de capter le divin qui s'y exprime ou se perçoit.

La foi d'un peuple

La perception du divin est d'abord un phénomène collectif ; elle est la foi de tout un peuple, une foi « populaire ». N'est-ce pas Dieu lui-même qui a façonné ce peuple dans son histoire ? « Voilà ce que nous sommes », semblent dire les gens, donnant ainsi à voir quelque chose de leur identité. Et au fond, peu importe qu'ils soient ou non catholiques pratiquants, qu'ils soient même baptisés ou non, croyants ou incroyants. Quand vient le temps des Ostensions, le peuple limousin

fait taire pour un temps ses querelles et ses disputes. Une même foi l'anime et lui donne de puiser la sève de ses profondes racines. Par une intuition quasi mystique, il franchit les siècles et se rassemble autour de ses saints dans une mystérieuse communion : fondateurs, protecteurs, immortels, ressurgis du passé, présents dans l'aujourd'hui, ils sont une force qui aide à vivre.

Michel de Certeau analysant la mystique en remarquait le langage social. Prenant l'exemple de Catherine Emmerich, il notait que l'expérience mystique individuelle peut naître de la tradition d'un peuple. « C'est un peuple paysan qui s'exprime dans le poème des gestes et des visions où Catherine raconte les scènes, pour elles contemporaines, de la vie de Jésus. Des profondeurs divines dont elle parle sont indissociables les immensités populaires dont elle est l'écho » (article « Mystique » de l'*Encyclopedia Universalis*).

Une intuition de Dieu

« Sensation de l'éternel », « sentiment océanique », « source souterraine de l'énergie religieuse », c'est en ces termes que Romain Rolland parlait de la mystique. « Rumeur de Dieu », disait Peter Berger, sociologue en quête des signes du surnaturel. Dans la religion populaire s'exprime un sens intuitif de Dieu. Ce Dieu n'a pas de nom, il est une force cachée, mystérieuse et secrète. Et pourtant il s'impose avec évidence et se laisse toucher dans un frémissement de l'être intérieur. Il est une sorte de présence dans l'absence. Il n'est pas nécessairement l'objet d'un discours, ni même d'un culte. Les ethnologues qui ont étudié les religions traditionnelles à travers les rites et les pratiques des peuples ont remarqué cette perception d'un Etre Suprême qui s'impose à la conscience des individus. Il ne s'agit pas d'une force irrationnelle ou d'un « mana » impersonnel, mais au contraire d'un Etre personnel qui donne sens et cohérence au réel. Il est le roc ou le socle sur lequel se fonde une confiance radicale dans la vie. Analysant la structure de ce qu'il appelle les hiérophanies, Mircea Eliade conclut ceci : « Une religion, fût-elle la plus primitive, ne se laisse pas réduire à un niveau élémentaire d'hiérophanies (le mana, le totémisme, l'animisme). A côté [...], nous rencontrons des traces du culte d'un Etre Suprême » (*op. cit.*, p. 34). Cet être transcendant peut prendre, dans certaines traditions, le visage d'un Père. Nous pourrions citer ce mythe camerounais où tous les habitants du village partent à la recherche du Père à travers la jungle : ceux qui abandonnent en route sont transformés en animaux

ou en fruits de la convoitise. l'Être Suprême, invisible mais bien présent au cœur de l'absence, prend ici une figure paternelle.

Un cri libérant, une prière

Quand il vient au monde, l'enfant pousse un cri : et c'est ce cri qui lui donne de respirer et de trouver son premier souffle. Ainsi en est-il du cri de la prière. La religion révèle cette autre face de l'être intérieur des personnes qui la pratiquent. L'une est mystique, nous l'avons dit, elle exprime un sens de la transcendance, de l'invisible, d'un monde caché, comme un instinct de l'au-delà, d'une autre mesure de l'homme : un sens de Dieu, de ses saints et de ses anges. L'autre face est un cri, une aspiration à la libération. Au cours d'une rencontre de formation d'étudiants, religieux de plusieurs congrégations masculines et féminines, sur la théologie de la libération – c'était au Brésil –, un participant affirmait que la religion populaire brésilienne était à l'opposé de cette théologie. À mon grand étonnement, le professeur, lui-même théologien de la libération, répondit qu'au contraire la religion populaire était l'expression d'un désir de libération, et que lorsqu'une personne met un cierge dans une église, c'est un cri pour se libérer. Voilà une manière de réconcilier piété populaire, mystique et lutte pour la libération.

La rencontre du divin et de l'humain

Dans mon ministère de pasteur, j'ai déjà remarqué que le religieux populaire est un religieux bien enraciné dans la vie quotidienne des gens. Il se rattache toujours à des éléments de cette vie : la maison d'habitation, les animaux, la santé, le climat, le métier, les instruments de travail, les semailles et les moissons. Si certains croient aujourd'hui à un retour du religieux hors de la vie, ils se trompent. Le religieux ne peut être qu'une rencontre du divin et de l'humain. Ainsi le perçoit le bon sens populaire.

« Tout est plein de dieux », disait Thalès de Milet cité par Peter Berger dans *La rumeur de Dieu*. Le monothéisme biblique a balayé les dieux pour exalter la majesté suprême de l'Unique, et les dieux sont devenus des anges. Mais la vision religieuse de ce monothéisme ne nous entraîne pas loin de la vie concrète et quotidienne. Il nous y renvoie, et le sociologue en cherche la trace. « Dans une vision religieuse de la réalité, toutes choses nous orientent vers une transcendance qui se manifeste activement dans la sphère empirique de l'existence

humaine » (*op. cit.*, p 150). Danièle Hervieu-Léger, elle aussi sociologue du religieux, perçoit dans la religion populaire « le souci qu'elle révèle de mettre la puissance divine à la portée des besoins quotidiens des individus » (*Vers un nouveau christianisme*, p. 121). Mircea Eliade, historien des religions, est dans la même ligne : « L'on pourrait même dire que toutes les hiérophanies ne sont que des préfigurations du miracle de l'incarnation, que chaque hiérophanie n'est qu'une tentative manquée de révéler le mystère de la coïncidence homme-Dieu » (*op. cit.*, p. 38).

L'espérance d'un salut

Dernier trait que nous relèverons de la perception populaire du divin : elle est bien souvent espérance diffuse d'un salut. « On ne sait plus à quel saint se vouer », annonce le dicton. Tandis que la médecine ne cesse de réaliser des progrès techniques qui ouvrent chaque année des perspectives de guérison à de nouveaux malades, les pratiques populaires n'ont pas cessé ; bien au contraire, elles semblent retrouver un certain regain, les guérisseurs et les sorciers renouvellent leur clientèle et les salons de la voyance attirent les foules. La magie et la superstition sont un recours désespéré devant le mal qui frappe, planche de salut dans l'épreuve et l'angoisse. Ces pratiques ne sont au fond que des techniques ; elles ne sont pas religieuses à proprement parler. Les premiers évangélisateurs les ont d'ailleurs combattues, les considérant comme démoniaques : « Ne faites pas de cérémonies diaboliques aux fontaines, aux arbres, disait saint Eloi en Limousin au VII[e] siècle, mais que celui qui est malade se confie à la miséricorde de Dieu ». La perception populaire du divin est ici l'intuition que, malgré toute sa puissance et son génie, l'homme ne pourra pas guérir par ses propres forces et qu'en dernier recours, seul Dieu sauve de la mort. Dans certaines langues, santé et salut ont même racine.

Écouter la rumeur de Dieu

Revenons pour conclure à la tradition des Ostensions limousines qui illustrait la permanence d'une religion populaire dans une région de France. Introduisant à Limoges une conférence dans le cadre de la dernière année ostensionnaire en 2002, Danièle Hervieu-Léger partageait son étonnement de la vitalité de telles traditions en ce temps de sécularisation. Etonnement qu'elle exprimait déjà en 1986 : « Comment

expliquer – au moment même où l'on semble fondé à parler de 'perte de religion' dans le monde moderne – cette persistance d'une religiosité 'populaire' que l'institution canalise mal ? » (*op. cit.*, p. 102). Le christianisme s'est affronté à la religion populaire – nous l'avons souligné avec saint Eloi. Mais il a aussi travaillé à s'y inculturer, et les Ostensions limousines en sont un bon exemple. En 595, Grégoire le Grand s'adressant aux missionnaires travaillant avec les Anglo-Saxons leur recommandait de ne pas détruire les temples païens, mais de les transformer en lieux de culte du vrai Dieu. La perception populaire du divin est si forte dans les profondeurs de l'être humain qu'elle ne peut s'éteindre. Un peu comme l'oreille entend la mer dans le coquillage, le cœur de l'homme perçoit « la rumeur de Dieu » dans le plus intime de lui-même.

Christophe DUFOUR
Evêque de Limoges

Eléments bibliographiques

Marie-Christine GRAVE du BOURG, Alain TIXIER, *Guide des Ostensions Limousines*, Ed. Flanant, 2002 (20, rue du Lieutenant Ménieux 87000 Limoges).

Collectif, *Religion populaire et réforme liturgique*, Cerf, 1975.

Jean VINATIER, *Les chemins d'Emmaüs. De la religion populaire à la foi du peuple de Dieu*, Le Centurion, 1977.

Louis PEROUAS, *Les Limousins, leurs saints, leurs prêtres, du XVe au XXe siècle*, Cerf, 1988.

Louis PEROUAS, *Une religion des Limousins ? Approches historiques*, L'Harmattan, 1993.

Mircea ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Payot, 1964 (Petite Bibliothèque Payot, 1975).

Peter BERGER, *La rumeur de Dieu. Signes actuels du surnaturel*, Le Centurion, 1972.

Danièle HERVIEU-LÉGER, *Vers un nouveau christianisme*, Cerf, 1986.

Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements, *Directoire sur la piété populaire et la liturgie*, Bayard/Fleurus-Mame/Cerf, 2003.

Centre National de Pastorale Liturgique, « Dévotions, prières, superstitions », *La Maison Dieu*, n°236, 4ème trimestre 2003.

Bernard Michollet

Scientifiques en quête de Dieu

Les tentatives de quête rationnelle de Dieu à partir du champ scientifique se sont multipliées de manière inattendue depuis deux décennies. La plus emblématique est probablement celle qui fut initiée par quelques astrophysiciens. En contexte francophone, deux noms viennent immédiatement à l'esprit : Hubert Reeves et Trinh Xuan Thuan. D'autres quêtes moins connues du grand public se développent à partir d'autres domaines : de la physique aux neurosciences en passant par les théories de l'évolution ou la génétique. Leurs ressorts sont de même nature : les différences portent sur certaines caractéristiques des théories employées, mais le type de questionnement est identique. C'est pourquoi nous conduirons l'analyse de ce phénomène à partir de l'astrophysique.

Des philosophes ou des théologiens se réjouissent de la fin du scientisme qui postulait que toute vérité se trouve dans les sciences modernes et que tout ce qui est nécessaire à la vie en société peut être déduit des sciences, y compris la morale et la politique. Que le scientisme soit mort, c'est presque un acquis (la restriction vient de ce que toutes les composantes de la société n'avancent pas à la même vitesse), mais cela ne clarifie pas toujours la manière de poser les questions métaphysiques dans le champ philosophique.

A partir d'un exemple typique, nous décrirons le questionnement métaphysique issu des sciences en portant une attention particulière

aux réponses avancées. Nous nous interrogerons alors sur les présupposés de cette quête. Quelques-uns sont d'ordre culturel, d'autres, parfois moins visibles au premier abord, sont d'ordre philosophique. Cette nouvelle articulation entre les représentations scientifiques et le questionnement métaphysique connaît un succès qu'il faut analyser.

Dans la phase ultérieure, nous reprendrons la question d'un point de vue théologique. L'hypothèse qui nous guidera peut être formulée ainsi : toute épistémologie, toute théorie de la connaissance, est un discours théologique en creux. Nous tenterons de dégager de l'exemple étudié quelques positions théologiques implicites. Le rapport ainsi établi entre les formulations théologiques et les méthodes d'accès à la connaissance scientifique ouvrira sur un renouvellement de l'approche.

Nous pourrons alors aborder la question de la quête de Dieu enracinée dans la pratique scientifique. Nier qu'elle existe ne permet pas d'éviter ses éventuels effets néfastes. Nous proposerons donc quelques règles d'articulation de cette quête avec la théologie chrétienne.

I

La quête de Dieu à partir des sciences

La quête de Dieu à partir des sciences comporte deux dimensions qui s'articulent l'une à l'autre. La première qui se rencontre chez les chercheurs eux-mêmes met en jeu un questionnement métaphysique à partir des travaux les plus pointus. La seconde, plus populaire, s'appuie sur les mises sous forme de récit des découvertes les plus importantes. Celle-ci est structurée par les questions existentielles. Ces deux dimensions se renforcent l'une l'autre, légitimement ou non, dans la mesure où le chercheur est encouragé dans sa quête par l'audience qu'elle reçoit, et dans la mesure où le commun des mortels trouve des appuis à sa recherche qu'il juge « scientifiques »[1]. Cette interaction n'est

---

1. Il s'agit bien évidemment de relents de scientisme, de la croyance dans le fait supposé que la science moderne serait la seule voie de connaissance et constituerait la source de toutes les valeurs d'une société.

2. Selon des analyses contemporaines, les « grands récits » sont discrédités. Dès lors, tous les succédanés apparaissent à beaucoup comme des bouées de sauvetage. Nous ne discuterons pas ici de la pertinence de l'expression.

pas qu'une simple question sociologique. Elle relève de la figure actuelle de notre culture, qualifiée de « post-moderne »[2].

En effet, le succès éditorial et médiatique des astrophysiciens est dû à leur capacité à mettre en récit les découvertes concernant le « phénomène univers »[3]. Il est certain que l'univers est connu comme il ne l'a jamais été. Si tel n'était pas le cas, aucun satellite n'aurait la moindre chance de se poser sur une planète (ou une lune) du système solaire. Néanmoins les scientifiques connaissent mieux que quiconque les lacunes des diverses théories relatives à l'univers. La persistance de nombreuses énigmes relance sans cesse les débats sur la pertinence du modèle standard d'évolution de l'univers qu'est la théorie dite du *big bang*. Certaines questions fondamentales se posent, portant en particulier sur la validité universelle des théories dans l'espace et dans le temps. Pourtant, le récit fait illusion auprès du grand public qui ne connaît de tout cela que les grands traits qu'on lui fournit. Il peut même jouer le rôle de nouvelle « révélation » sur les origines. Le succès est à la clé parce que les « grands récits » religieux ou politiques ont perdu leur crédibilité en contexte post-moderne.

Ainsi deux portes d'entrée dans le questionnement sont à distinguer : celle du scientifique souvent métaphysique et assez élaborée et celle de l'homme de la rue plus existentielle. Elles ont en commun de prendre appui sur un système de représentation de l'univers. Le chercheur réfléchit aux questions métaphysiques à partir des systèmes abstraits qu'il a élaborés. L'homme de la rue réfléchit aux questions existentielles à partir des récits mis à sa disposition. L'articulation de ce dernier questionnement se faisant sur la base de ce que lui fournit le chercheur, nous sommes renvoyés aux questions que se pose le scientifique. En définitive, pour analyser ce phénomène, nous devons nous attarder sur les systèmes de représentation scientifique et les significations qui leur sont accordées.

---

3. Hubert Reeves est le symbole de cette réalité sociologique. Depuis vingt ans, il a signé quantité d'ouvrages dont beaucoup sont épuisés, sans compter les émissions télévisées ou radiophoniques.

II

L'analyse d'un raisonnement typique

Nous proposons d'entrer dans cette analyse par l'approche de Trinh Xuan Thuan. Le temps que Voltaire a inauguré en clamant : « Il est vrai, j'ai raillé Saint-Médard et la bulle, / Mais j'ai sur la nature encor quelque scrupule. / L'univers m'embarrasse, et je ne puis songer / Que cette horloge existe et n'ait pas d'horloger »[4], reste celui des chercheurs qui s'interrogent à partir des connaissances qu'ils accumulent sur l'univers. Pour les plus sceptiques, il s'agit toujours de scrupule. Pour les chercheurs de sens, ou simplement de signification, à donner à l'existence, il s'agit bien d'une interrogation radicale.

S'il fut de bon ton dans l'Église de railler Voltaire – à chacun son tour ! – pour la pauvreté de cette argumentation, sa fragilité comme digue contre l'athéisme, il en va tout autrement aujourd'hui où quantité d'hommes d'Église y voient le signe d'une quête (peut-être désespérée) de sens à donner à l'existence. Quoi qu'il en soit, il faut reconnaître que cette argumentation reste au fondement des approches contemporaines. Le dieu horloger est devenu cadre ingénieur puis animateur de réseaux, mais il est toujours d'une manière ou d'une autre celui qui est nécessaire pour résoudre une énigme : comment un univers qui demande une telle somme d'intelligence pour être mieux expliqué, et même compris[5], pourrait-il n'être que l'effet d'un chaos ?

C'est bien ce raisonnement que développe Trinh Xuan Thuan avec une finesse supérieure due à l'état contemporain des connaissances. À la fin de son ouvrage, *La mélodie secrète*, il entre dans une discussion métaphysique à propos de l'existence de Dieu[6]. Après trois cents pages de présentation de la théorie standard portant sur le développement de l'univers et les nécessaires excursions dans les théories physiques contemporaines (relativité générale et physique quantique), la première

4. VOLTAIRE, *Les Cabales*, 1772.

5. L'ambition de « comprendre » l'univers, c'est-à-dire d'associer des interprétations aux explications des phénomènes reste présente dans le monde des chercheurs pour la bonne raison qu'interprétation et explication se renvoient sans cesse l'une à l'autre.

6. Trinh Xuan THUAN, *La mélodie secrète. Et l'homme créa l'univers*, Gallimard, coll. « folio-essais » n° 160, 1991 [Fayard, 1988].

réflexion porte sur la manière de poser le problème. En effet, le dieu de Voltaire était la cause première de l'univers selon une vision mécaniciste du monde combinée à une certaine métaphysique aristotélicienne. Or « le flou quantique a fait voler en éclats l'argument d'une cause première », « l'univers [...] apparaît par la grâce d'une fluctuation quantique » . Dès lors, la réflexion métaphysique se fraie d'autres chemins.

Le temps lui-même prend une autre figure, car « la physique moderne pense que l'espace et le temps sont créés en même temps que l'univers ». En d'autres termes, espace, temps et matière (ou énergie) sont absolument imbriqués l'un dans l'autre : c'est l'une des conséquences de la relativité générale. Les variables de temps et d'espace sont dépendantes de celles de matière-énergie. On ne peut plus penser un espace-temps au sein duquel évoluerait une matière-énergie. En pointant cette évolution, Trinh Xuan Thuan pose les bases d'une critique forte des diverses formes de déisme. Il fait d'abord remarquer que cette façon nouvelle de concevoir le temps n'est pas tellement éloignée de celle de saint Augustin qui, en bon théologien chrétien, affirmait que Dieu est le créateur du temps.

Mais pour lui, ce temps est celui qui serait commun à Dieu et à l'univers. Alors, c'en serait fini de la toute-puissance de Dieu. Et réciproquement, si Dieu était hors de ce temps, il deviendrait incapable d'écouter les humains puisqu'il connaîtrait tout. Finalement, le dieu personnel devient un concept contradictoire. « Ainsi, la physique moderne nous donne le choix entre un Dieu personnel, mais sans omnipotence, ou un Dieu tout-puissant mais impersonnel. Le temps devenu élastique n'autorise plus un Dieu à la fois personnel et omnipotent »[9].

7. Trinh Xuan THUAN, *op. cit.*, p. 299. En physique quantique, les phénomènes physiques sont considérés comme des systèmes interdépendants.
8. *Ibid.*, p. 300. Le verbe *créer*, ici, n'est pas à prendre en un sens théologique.
9. *Id.*, p. 302. Trinh Xuan Thuan, qui se revendique comme bouddhiste, n'est pas familier du concept judéo-chrétien de création qui a déjà posé ce type de questions aux théologiens.
10. « L'organisation et la complexité de l'univers démontrent l'existence d'un Dieu-horloger » (*Id.*, p. 302).

Poursuivant sa réflexion, Trinh Xuan Thuan attire l'attention sur l'argument de la complexité impossible à concevoir sans un dieu créateur[10]. Il critique ceux qui, trop rapidement, insistent sur la croissance d'ordre dans l'univers en montrant que sans la deuxième loi de la thermodynamique (exprimée succinctement : tout système évolue vers un état de désordre croissant), des poches d'ordre ne seraient pas possibles[11]. En fait, il ne s'agit que d'une question quantitative. « Ainsi, la complexité et l'organisation peuvent surgir spontanément [...]. La main d'un Dieu organisateur ne semble plus être nécessaire » (p. 304).

Enfin Trinh Xuan Thuan prend à bras le corps les deux questions que sont la vie et la conscience sans se donner la facilité de les déclarer d'emblée comme relevant d'un ordre transcendant. Au contraire, il récuse l'appel à une cause surnaturelle en affirmant « que [l'origine de la vie] n'est pas incompatible avec les lois naturelles connues, qu'elle ne nécessite pas nécessairement une intervention divine » (p. 305). Il ne nie pas pour autant l'ignorance dans laquelle nous nous trouvons aujourd'hui. Pour la même raison, il juge que les raisonnements similaires portant sur la conscience sont basés sur une confusion des plans. « Le corps et l'âme ne sont pas des concepts que l'on peut placer au même niveau descriptif » (p. 306). Sans cela, on est conduit à « greffer [l'âme] sur des ensembles d'atomes ».

Comment une telle approche apparemment matérialiste peut-elle déboucher sur une réflexion métaphysique ? Nous nous rendons compte que les chemins contemporains du questionnement métaphysique ne renient en rien la logique des sciences. Trinh Xuan Thuan reconnaît qu'« à première vue, la physique contemporaine semble avoir aboli la nécessité de Dieu » (p. 308). C'est bien encore l'argument utilisé dans certains courants athées. C'est parfois la source d'effroi de tel ou tel théologien ou philosophe. « Et pourtant, un doute subsiste » (p. 309). Retour du « scrupule » de Voltaire ? Trinh Xuan Thuan rappelle que nous nous trouvons devant une alternative : soit « les conditions initiales

11. « L'ordre que représente la vie sur Terre n'est possible que grâce au désordre plus grand que crée le Soleil en convertissant les atomes d'hydrogène, lumière et chaleur » (*Id.*, p. 303).
12. Les scientifiques sont intrigués par le fait que la moindre variation dans ces constantes et ces lois empêcherait l'apparition de cet univers. Ce constat leur fait poser le « principe anthropique » : l'univers est tel qu'il a produit son propre observateur. Quelques-uns ont proposé un « principe anthropique fort » qui serait une finalisation de l'univers par l'homme, ce que Trinh Xuan Thuan n'accepte pas.

et les lois physiques » qui permettent que nous soyons là[12] ont leur origine dans un être suprême, soit elles appartiennent à cet univers, univers coexistant à côté d'une infinité d'autres univers parallèles, tous dus au hasard. Mais dans ce dernier cas, la liberté de choix serait remise en cause et le hasard entraînerait « le non-sens et le désespoir » (p. 310). En définitive, « la science n'est d'aucune utilité quand il est question de foi. Le scientifique doit mesurer ses risques et se jeter à l'eau. Il doit parier, comme Pascal. Pour ma part, je suis prêt à parier sur l'existence d'un être suprême » (p. 309). S'il en est ainsi, pourquoi un tel détour ?

III

Les présupposés de cette quête

Seule une analyse des présupposés de la quête peut éclairer le choix que pose le sujet scientifique. Il est remarquable que la position prise ne soit pas présentée comme une conclusion nécessaire d'un raisonnement. C'est la première caractéristique de ce type de réflexion aujourd'hui. Une position athée devrait être, tout autant, assumée par un sujet scientifique. Cela signe une attitude intéressante : la quête métaphysique développée aujourd'hui à partir des sciences n'est plus articulée comme la conclusion inéluctable d'un raisonnement qui glisserait insensiblement du champ scientifique au champ métaphysique. Cela correspond à une certaine épistémologie, une théorie de la connaissance scientifique qu'il faut expliciter et dont il faut évaluer quelques-uns des effets philosophiques et théologiques.

Un double écart apparaît dans le raisonnement de Trinh Xuan Thuan. D'abord, il présente un état des sciences qu'il ne prétend pas définitif. En d'autres termes, cela signifie que le monde des chercheurs a quitté le positivisme. Déployant une présentation pour le grand public, il développe un certain récit, mais reste proche de la discussion en astrophysique qui ne masque pas les lacunes actuelles. Ainsi il se situe dans la perspective dominante néo-kantienne. La prétention de dire la réalité en soi est abandonnée au profit d'une approche du phénomène par des modèles. La science est alors un système de représentations permettant des prédictions et donnant lieu à de l'opératoire. Elle n'est pas sans lien avec la réalité physique, mais ne prétend pas la livrer telle qu'elle est. Cela ne conduit pas l'auteur à

limiter le champ d'investigation. Par contre, il le situe bien comme le champ phénoménal. Cela apparaît nettement dans ses positions quant à la conscience.

Le second écart est celui qui est mentionné entre cette réalité étudiée et l'être suprême postulé. En effet, Trinh Xuan Thuan ne se donne pas la facilité d'assimiler la réalité étudiée, quoique jamais atteinte, avec le divin ou l'être suprême. Cela revêt une grande importance car, ce faisant, il n'occulte pas la question de la « cause » métaphysique[13]. Cela pourrait paraître étrange dans la mesure où il s'est démarqué de l'idée de causalité. Mais la cause qu'il critiquait était une cause conçue selon un schéma temporel et mécaniste. La cause implicitement mise à jour est celle qui relève de l'intelligibilité.. Du moment que les sciences mettent à jour une intelligibilité de l'univers, elles ne peuvent conserver leur cohérence sans postuler une raison à cette intelligibilité. Là se trouve peut-être l'écart : l'être suprême n'est plus cause au sens où il causerait l'univers, mais il est raison au sens où, sans lui, l'univers est inintelligible.

Finalement, l'être suprême de Trinh Xuan Thuan ne serait-il pas la condition de possibilité du développement des sciences, c'est-à-dire de la possibilité même que l'homme mette en ordre l'univers, crée un cosmos ? Alors, il n'est pas éloigné du dieu de Descartes, clé de voûte de son épistémologie[14]. On avait cru qu'avec Kant Dieu était postulé pour l'éthique par la « raison pure pratique » et qu'il n'avait plus rien à voir avec la « raison pure théorique » dont on avait mesuré les limites. Faut-il entendre que le développement contemporain des sciences avec leur capacité opératoire pose à nouveaux frais la question de ses conditions de possibilité métaphysique ? En tout cas, le questionnement actuel d'un certain nombre de scientifiques oriente dans ce sens.

Depuis Kant, le changement dans les sciences physiques est considérable. Le plus important vient probablement de la conception même de ce qu'est une théorie scientifique. Kant avait montré comment la production d'une représentation scientifique du monde était

13. Cela n'est pas toujours clair chez Bernard d'Espagnat dont le « réel voilé » est assimilé à l'être en soi ou au divin.

14. Pour Descartes, Dieu était le garant de la vérité du discours sur le monde. Dans le cas présent, il garantirait la cohérence.

dépendante des « catégories de la sensibilité » (l'espace et le temps) et des « catégories de l'entendement » (par exemple, la notion de cause). Aujourd'hui, l'espace et le temps eux-mêmes sont représentés théoriquement ; ils ne sont plus en relation directe avec la perception sensible[15]. La limitation des sciences par la « raison pure » qui n'a de relation qu'avec les phénomènes reste plus que jamais de mise. Mais ce qui interroge aujourd'hui est le fait qu'elles soient opératoires alors que le phénomène qu'elles décrivent n'offre plus de prise aux « catégories de la sensibilité » telles que Kant les définissait. C'est à cette articulation que surgit la question métaphysique[16].

Dès lors, la question devient : dans le cas où Dieu est postulé, de quel dieu s'agit-il ? Finalement, quelle est la théologie implicite produite ? Le dieu envisagé n'est plus du tout destiné à remplir les vides de la science. En ce sens, il n'est pas un *ersatz* d'explication, y compris pour rendre compte de l'apparition de la vie ou de la conscience[17]. Dieu n'intervient plus comme la cause, ou l'ingénieur besogneux ou génial de l'univers. Il émerge comme celui qui préside à l'élaboration d'un système qui s'auto-organise. Il reste en retrait. Et cette absence d'intervention directe le rend impersonnel. Il s'accommode mal de la fonction de consolation que les humains veulent lui faire jouer.

On trouve aussi fréquemment dans cette littérature un dieu si proche de la nature qu'il en est le double en tant que source d'intelligibilité. Dans ce cas, il est très proche du *Deus sive Natura* de Spinoza, de Dieu comme autre nom de la Nature. Alors, la science du phénomène est théologie dans la mesure où elle dit l'univers sans le dévoiler véritablement. En lui-même, ce dieu reste mystère. Cette piste explique peut-être pourquoi resurgit aujourd'hui le questionnement métaphysique et théologique en milieu scientifique.

---

15. Plus précisément, le « niveau de réalité » auquel nous nous trouvons ne nous donne aucune perception de ce que sont l'espace et le temps à d'autres « niveaux ».

16. La réponse parfois entendue : « Les sciences n'entretiennent plus aucun rapport avec la question de la vérité, elles produisent des modèles qui marchent », est trop courte. Tout scientifique s'interroge sur le « pourquoi cela marche-t-il ? », car il sait d'expérience qu'une accumulation de hasards ne produit rien.

17. Quelle que soit la possibilité réelle des sciences pour élucider l'origine de la conscience, la position qui consiste à distinguer un plan abordable par les sciences et un plan métaphysique est saine.

IV

Relecture théologique

Quels sont les effets de cette quête sur la théologie chrétienne et sur l'annonce de la Bonne Nouvelle ?

Dans un premier temps, il est nécessaire de prendre sérieusement en compte ce questionnement. L'argument fondé sur la distinction entre la raison théorique et la raison pratique, est brouillé. D'une part, nous avons vu que les catégories de la sensibilité relèvent d'une théorie particulière ; d'autre part, on ne peut plus envisager que l'entendement soit décrit correctement comme système de catégories, car il est bien davantage producteur de catégories, capacité inventive formelle[18]. Il n'est plus possible de penser l'entendement et l'organisation des sciences sans être situé dans un système de catégories implicites de l'entendement. Le point de vue épistémologique est toujours lui-même situé comme un moment du développement scientifique[19]. Comme conséquence intéressante de cette évolution, l'idée de vérité, qui reste attachée aux sciences, même si c'est d'une façon neuve, a partie liée avec l'« invention rationnelle ».

Néanmoins cette prise en compte ne doit pas devenir l'occasion d'une nouvelle confusion. Le théologien doit se garder d'un nouveau positivisme qui serait destiné à fonder rationnellement l'existence de Dieu. Pour cela, la distinction kantienne originelle reste intéressante : les sciences donnent accès au phénomène, elles ne nous ouvrent pas au mystère de la chose en soi. En résumé, il paraît important d'être attentif à ce nouveau questionnement sans retomber dans les travers de l'apologétique.

Deuxièmement, il faut revenir sur le dieu qui en émerge. Son caractère impersonnel est généralement admis. C'est un dieu non interventionniste. En cela, il n'est pas très différent du dieu des multiples versions du théisme depuis trois siècles. Cela conduit les croyants en

18. Nous ne pouvons nous etendre longuement, mais les catégories formelles traditionnelles apparaissent comme un sous-ensemble d'un ensemble indéfini de catégories liées à l'interprétation des systèmes logico-mathématiques en plein développement.

19. En affirmant cela, nous ne nous cantonnons pas à l'aspect sociologique du développement des sciences, aspect heureusement mis en relief depuis quelques décennies, mais bien insuffisant pour penser le développement des sciences.

ce dieu à développer une religion rationnelle, une nouvelle forme de théologie libérale. De ce fait, il se concilie assez facilement avec la voie bouddhiste pour laquelle la question théologique est seconde, l'homme étant l'acteur principal de sa libération. Mais il séduit aussi des chrétiens qui ont de la peine à situer l'unicité de la médiation christique dans un monde pluri-religieux.

De ce point de vue, il ne faut pas sous-estimer l'impact des courants qui gèrent cette unicité en la nivelant. L'un d'entre eux, l'unitarisme, se nourrit de cette quête philosophique. Héritier de l'opposition arienne au concile de Nicée (325), l'unitarisme perpétue la tradition d'un Jésus homme au statut original, sans pour autant être pleinement « de Dieu » ; de ce fait, il nie l'existence d'un Dieu Trinité. Ce courant est réapparu au XVIe siècle dans la mouvance du protestantisme radical et s'est développé en Europe centrale et en Angleterre. Enfin, abordant les côtes américaines, il a pris pied dans les milieux intellectuels. La mention de l'unitarisme n'est pas un hasard : Newton était unitarien. Au XIXe siècle, aux Etats-Unis, la *Harvard Divinity School* fut le lieu principal de formation des unitariens[20]. Combinée au développement du protestantisme libéral, leur influence a gagné nombre de chrétiens dans les Églises officielles, spécialement aux États-Unis. Cela n'est pas anodin parce que la fascination actuelle pour la quête de dieu issue des sciences fait de Jésus un bien encombrant personnage.

* * *

En conclusion, comment prendre en compte cette recherche contemporaine ayant sa validité propre en la conjuguant avec l'annonce de la Bonne Nouvelle donnée en Jésus de Nazareth ? Deux réponses sont à exclure : la nier (ou même la mépriser) au nom de la séparation stricte des domaines qui risque de faire retomber dans le fidéisme, ou en faire le vecteur du retour du religieux censé conduire à la foi *via* un réenchantement du monde (avec un présupposé implicite de rejet des sciences qui auraient désenchanté le monde). Nous avons vu que la situation épistémologique n'autorisait ni l'une ni l'autre.

---

20. L'influence unitarienne reste forte dans certains milieux américains intéressés par la quête spirituelle développée à partir des sciences (avec des célébrations liturgiques de type théiste).

D'ailleurs, Trinh Xuan Thuan dont nous avons suivi la démarche se méfie de ces deux positions.

L'objectif du théologien est de prendre en compte cette quête, avec l'enrichissement qu'elle apporte, en se gardant des impasses auxquelles elle peut conduire. La Bonne Nouvelle étant structurée autour des questions existentielles, l'articulation avec les représentations scientifiques n'est pas donnée de manière évidente. Pourtant elle est inévitable. Nous proposons, pour amorcer ce travail théologique d'articulation, les règles élémentaires suivantes.

- La prise en compte de la recherche scientifique contemporaine, dans les limites qu'elle se reconnaît elle-même, est une nécessité relevant de la culture et de la conception de la raison. La théologie est toujours un travail d'interprétation au sein d'une culture. Celui-ci est d'autant plus important que les sciences remodèlent en profondeur toutes les cultures : cela relève d'une évolution de la conception de la raison à l'échelle de l'humanité.

- Les questions existentielles semblent bien pérennes. Mais elles sont à reformuler avec une nouvelle vision du monde en arrière-fond, très éloignée de celles qui ont présidé aux formulations jusqu'aux temps modernes. On le constate, par exemple, en médecine, avec les questions de commencement et de fin de vie dont les définitions dépendent des représentations cognitives de l'époque.

- Pour éviter les impasses d'une « théologie naturelle », les nouvelles relations entre vision du monde et questionnement existentiel doivent intégrer Jésus en tant qu'il joua un rôle unique dans le monde de son temps et en tant que Christ jouant un rôle unique dans notre monde. Si Jésus Christ n'est pas pris en compte dès le départ du questionnement, il risque d'apparaître comme non nécessaire à la connaissance de Dieu.

- Finalement, le travail à développer est une mise en « rapport homologique » de Jésus en son monde et du Christ en notre monde. Dans une perspective chrétienne, assumer théologiquement les nouvelles conceptions du monde qui infléchissent le questionnement philosophique sur Dieu, c'est dégager les rapports de Jésus avec le monde de son temps et les traduire dans nos représentations actuelles.

Bernard Michollet
Faculté de théologie de Lyon

Simon-Alexandre Zavadil

Le monothéisme : du refus de son héritage à l'actualité de son appel

Y a-t-il à parler aujourd'hui d'un refus du monothéisme ? A supposer qu'on s'y autorise, reste encore à déterminer la nature d'un tel refus et, pour cela, à répondre à trois questions : de quoi y a-t-il refus ? Au nom de quoi ? Et pour quelles raisons ? Tâche particulièrement complexe et qui, très vite, pourrait réserver de grandes surprises. En effet, ne revient-il pas au monothéisme d'avoir déterminé notre rapport à l'histoire dans les termes d'un héritage impliquant la double possibilité de l'acceptation et du rejet ? Bien plus : ne s'est-il pas pensé lui-même dans son avènement sur le mode à la fois d'une rupture avec les anciennes formes de religiosité et d'une problématisation inquiète du rapport de l'homme au divin ? Non seulement le monothéisme ne doit pas être confondu avec une religion ramenée à la réalité historique de ses particularismes, mais il ne doit pas non plus être associé à un ensemble rigide de dogmes et de pratiques. Valant avant tout à titre de vocation, c'est-à-dire d'appel, il correspond à la mise en marche de l'homme, depuis nulle part (transcendance de Dieu) et vers nul lieu assignable (espérance eschatologique). Dès lors, une hypothèse s'impose, aux conséquences bien déconcertantes pour tous les partages convenus entre tradition et modernité : le non qu'on oppose au monothéisme, même dans le cas de l'athéisme militant, n'est-il pas à entendre de l'intérieur même de l'histoire ouverte par le judéo-christianisme ? Autrement dit, un tel non ne trouve-t-il pas

sa possibilité et son sens véritable à travers son inscription dans l'histoire plus ample de l'émergence de la foi monothéiste en Occident ?

I

Position du problème : confronté à la démocratie, le monothéisme n'est-il pas un anti-humanisme ?

Bien sûr, l'Occident n'a pas un seul visage. Entre Athènes et Jérusalem, entre l'héritage grec et l'héritage judéo-chrétien, les tensions sont nombreuses, et il serait malheureux de chercher à les minimiser en produisant une synthèse finalement peu respectueuse des différences. Ainsi, comme chacun sait, la Grèce antique a inauguré des modes de pensée en rupture avec la tradition : le logos contre le *muthos* (avec pour enjeu l'*aléthéia*), l'*éleuthèria* de la citoyenneté démocratique contre les anciennes formes d'exercice du pouvoir, royauté et aristocratie confondues (avec pour enjeu l'*agathon*). Par conséquent, elle nous a liés d'une manière décisive à une mise en question de l'autorité, en faisant du questionnement la source de légitimation de l'autorité en tant que telle, ainsi que Socrate l'a mis en avant en proposant cette fameuse définition de la sagesse : savoir que l'on ne sait pas. De même, il est difficile de ne pas voir que les Lumières ont repris sous une forme originale des aspects déterminants de la grande culture grecque : l'humanisme, impliqué par la reconnaissance pour tout homme de pouvoir exercer une pensée critique, a été érigé en valeur en soi, mais aussi en principe d'organisation des institutions politiques. Or, n'est-ce pas dans ce contexte historique particulièrement mouvementé que les démocraties modernes ont donné une véritable portée historique à la différence de principe entre le fondement théologique du pouvoir politique, renvoyé du côté d'un passé définitivement révolu, et les droits les plus inaliénables de l'individu à prendre part aux décisions qui engagent le sort de la collectivité ? Difficile de le nier.

Faut-il envisager aussi un divorce complet et irrévocable entre le développement de ces nouvelles formes de légitimité de l'autorité politique et l'autorité de cet appel qui nous vient du grand Autre ? Car, d'une manière autrement plus décisive que dans l'hédonisme contemporain, conditionné par les impératifs de consommation des économies libérales et dont la fragilité est évidente devant les grandes catastrophes sociales, politiques ou naturelles qui ne manquent jamais

d'arriver, n'est-ce pas finalement dans la désacralisation démocratique de l'autorité politique coextensive à son humanisation, ainsi que la *Déclaration des Droits de l'homme* nous en donne les principes, que l'on trouve le ressort le plus fort, mais aussi le plus légitime, du refus actuel du monothéisme ? A vrai dire, – soupçon qui semble définitivement priver le monothéisme de tout avenir – n'a-t-il pas pour condition première de retirer à l'homme cette responsabilité par laquelle il peut se placer sous sa propre autorité, qui lui enjoint de ne donner son assentiment qu'à ce qui est ressorti indemne de l'examen de sa raison critique, et qui lui permet de décider par lui-même de son destin historique ? Du coup, face à l'autonomie démocratique, valeur des valeurs dans la modernité, ne faut-il pas aller jusqu'à parler d'un anti-humanisme du monothéisme ? Son irrationalisme de principe devant la grande rationalité scientifique et politique que les Grecs ont laissée en héritage à l'Occident, ne trouve-t-il pas son expression directe dans la barbarie de l'intolérance religieuse ? Et que dire quand on sait que, repensé dans le prolongement du *logos* grec, le mal tant politique que moral correspond avant tout à l'acceptation de l'hétéronomie qui expose aux formes de domination institutionnelles les plus avilissantes, là où l'autre tradition, en tant que tradition de l'Autre, ramène le mal, à l'inverse, au désir orgueilleux de l'homme de se placer sous sa seule et unique autorité ? Question qui vaut comme conclusion : le refus actuel du monothéisme n'est-il pas l'avatar d'un refus plus ancien, le rejet de l'irrationalisme religieux qui est fondateur de tout un pan de l'histoire de l'Occident ?

II

Comment l'ailleurs libérateur de la foi fait la grandeur de l'homme

Tout nous y conduirait s'il n'était pas trop simple d'isoler ces deux traditions en les référant à des projets de civilisation homogènes, car on risquerait alors de passer à côté de l'essentiel : non seulement l'Occident n'est pas à rattacher à la formation d'un cadre axiologique cohérent, jouant un rôle de critère pour déterminer objectivement les conduites humaines, notamment en termes de bien et de mal, mais, s'il en est ainsi, c'est que l'inquiétude qui le caractérise depuis son origine le rend indissociable d'une crise majeure des valeurs. Est-ce

là le signe de la nouveauté qu'il apporte par rapport au hiératisme des civilisations passées et qui, comme une sorte de grand laboratoire de l'humanité, le voue depuis toujours à une exigence d'expérimentation ? Très certainement. Contre toute forme de substantialisme, l'errance est constitutive de l'histoire de l'Occident, non pas comme levier pour promouvoir une essence enfin délivrée de toutes les illusions passées (risque permanent d'une retombée dans le substantialisme : être enfin soi-même et définitivement), mais comme une retraversée permanente de l'écart entre soi et soi-même (crise identitaire qui fait résonner un abîme au cœur de l'histoire). Dès lors, penser le refus du monothéisme en fonction de l'antique querelle entre le *logos* grec et la foi abrahamique peut offrir une vision rassurante des choses, mais conduit à coup sûr à négliger le fait que l'Occident nous a institués avant tout en *héritiers de la crise*.

En faire l'épreuve, c'est comprendre qu'aujourd'hui plus que jamais établir une dichotomie entre la raison et la foi apparaît comme un terrible appauvrissement de l'humain, mais aussi comme une illusion dont il y a à craindre le pire. C'est ainsi que le soupçon a fini par se retourner contre ses propres promoteurs : non seulement on n'attend plus la libération radieuse du genre humain du combat mené au nom de la raison contre la multitude de ces pauvres âmes encore tout embourbées dans une attitude irrationnelle envers la réalité, cette enfance qui dure, et dure, avec tous les monstres odieux qu'elle est supposée engendrer, mais ce qui a pris pour nous les traits d'une nouvelle illusion, c'est la figure de cette conscience intellectuelle, celle, pour l'essentiel, de l'adulte mâle occidental, qui s'arroge le privilège d'incarner une lucidité à l'abri de la séduction des faux-semblants et qui s'applique fièrement à repeindre en gris les constructions imaginaires des hommes se laissant honteusement gagner par les illusions délétères des religions, même dans ses formes les plus subtiles, y compris avec la théorie critique et la déconstruction. Ce n'est pas qu'il y aurait à trouver un argument dans le constat de la persistance encore très importante aujourd'hui du religieux à travers le monde, c'est qu'il y a déjà à considérer que le grand rationalisme qui s'est constitué en Europe dans le prolongement des bouleversements culturels de la Renaissance, est si peu le résultat d'un athéisme militant qu'il relève bien plutôt d'un approfondissement philosophique des grandes données du monothéisme[1]. Cela est clair pour

1. Dans notre ouvrage récent, *Les philosophes et Dieu. Une généalogie de la notion de providence* (Desclée de Brouwer, 2004), nous avons cherché à associer les grands bouleversements

Descartes, mais également pour Kant. Sous ce rapport, l'universalisme politique des Lumières, ce que Kant définissait dans les termes plutôt heureux d'un cosmopolitisme, ne peut se comprendre pleinement qu'en étant rapporté à l'universalisme religieux initié historiquement par le monothéisme. En plus du rôle clé qu'a joué la rationalité critique des Grecs dans leur développement, les Lumières ont été portées par des valeurs chrétiennes, ce qui réclame que nous prenions au sérieux l'idée d'une démocratie chrétienne, ne serait-ce que pour être ainsi mieux à même de déterminer la fonction de creuset de la démocratie du point de vue des deux grandes provenances de l'Occident. Bien plus, Kant montre qu'il y a tellement peu de contradiction entre la raison et la foi que, selon lui, l'autonomie de la raison appelle l'hétéronomie religieuse : non pas pour y trouver son fondement, quoique, marque de sa sainteté, la loi morale soit en l'homme ce qui est plus haut que l'homme et quoique son indéductibilité la rattache au mystère d'une donation première[2], mais pour y trouver son accomplissement, selon cette échappée qui, au sein du monde, dilate l'existence humaine vers l'horizon ouvert du grand Autre.

Le paradoxe ne doit pas être négligé : à vouloir faire de l'homme la valeur absolue, il se peut qu'on aboutisse à un étrange résultat, en fait inverse à celui attendu, la mutilation de l'humain. Car, s'il n'y a certainement pas à se détourner avec mépris de l'humain pour magnifier les lointains d'un au-delà religieux, il s'agit, en revanche, de montrer comment l'homme trouve à grandir ici même dans son humanité, en découvrant en lui, hors de lui, ce qui transcende ses pouvoirs facultaires et le tourne vers la dimension inobjectivable qu'on rapporte au Dieu unique et vivant depuis l'avènement du monothéisme. Ne reculons pas devant la formulation : l'humanisme des bien-pensants pèche non pas par excès d'estime de l'humain, mais, tout au contraire, par son déficit d'humanité. Ainsi, se faire une haute idée de l'humain, ce n'est pas situer l'homme au fondement de son existence en lui reconnaissant un pouvoir infini d'autoconstitution, c'est l'ouvrir sur

philosophiques de la modernité à un providentialisme post-métaphysique dont la signification s'est éclairée pour nous à partir de la retraversée de tous les grands moments de la pensée en Occident.

2. « Cette merveilleuse religion, dans la suprême simplicité de son style, a enrichi la philosophie avec des concepts moraux bien plus déterminés et bien plus purs que ceux que celle-ci avait pu fournir jusque-là. » *Critique de la faculté de juger,* note, § 91. Cf. notre livre déjà cité *Les philosophes et Dieu*, chapitre 3, "Kant : « Le supplément providentiel »".

ce qui libère en lui son désir de l'ailleurs et met alors en mouvement tout son être. Bref, ce que néglige, derrière la bonne conscience de son prétendu humanisme, une certaine forme de rationalisme dans la modernité, c'est que l'homme est toujours plus que ce que l'on pense de lui, et ce, dans la mesure où il est cette écoute de ce qui vient *en plus* quand tout est là. Toujours en train de briser le visage familier que lui renvoie de lui-même son être constitué, il est ce mouvement vers l'indisponible par quoi, se vivant dans une échappée permanente à l'égard de tout ce qui est, il se fait, sans volonté d'établissement, l'explorateur de nouvelles façons d'être, de nouveaux modes de vie. Si l'homme, en réalité rien de plus que cette écoute, appelle son dépassement, c'est donc qu'il est ce grand migrant, depuis cet autre qui le rend autre que lui-même (traversée, métamorphose, signe de l'autre au cœur de soi), et lui donne la force de se vivre dans un dépassement continuel de soi.

Retournement de la critique contre elle-même : le refus du monothéisme, tout en étant révélateur, est à penser avant tout comme refus de la crise, c'est-à-dire comme retombée dans le substantialisme, et ce, quel que soit le nom qu'on lui donne, légalisme, moralisme, scientisme, positivisme, dogmatisme. Il n'y a pas là une invitation à donner son adhésion aux formes les plus établies de la grande spiritualité occidentale : pas plus Dieu n'est un fondement substantiel offert à la contemplation des croyants que l'homme n'en est un pour sa réalité propre. Ainsi, décliné de multiples manières tout au long de la modernité, le combat entre traditionalistes et modernistes apparaît pour ce qu'il est : une réaction de plus, à savoir une manière de se protéger contre la crise ouverte par l'Occident sur le plan de l'histoire des civilisations. Mais alors, si la liberté de l'homme est si peu abolie par le monothéisme qu'elle est, au contraire, portée jusqu'à la vérité du rapport, en quelque sorte, désobjectivant à l'inobjectivable, ne peut-on envisager un mouvement analogue en ce qui concerne l'intelligence critique ?

III

Le pas du monothéisme au-delà des religions : l'athéisme, force vive du religieux

Comprendre le refus du monothéisme, c'est comprendre que la crise des valeurs initiée par l'Occident n'est pas à rapporter au choc produit

par la rencontre de deux systèmes de valeurs contradictoires, mais à la dynamique historique qui, ici et là, avec la foi monothéiste et avec le *logos* grec, fait de la rupture, c'est-à-dire du départ, le mode même de déploiement de l'histoire. Ainsi, toutes les critiques tombent, en tout cas perdent de leur tranchant, qu'il s'agisse de la critique marxiste, freudienne, nietzschéenne[3] ou, plus largement, des critiques relevant des sciences humaines (sociologie, linguistique, anthropologie), dès lors que l'on prend en compte le mouvement par lequel le monothéisme s'est lui-même compris dans l'histoire de son institution. Car, quand on parle d'une « sortie de la religion » pour juger obsolètes toutes les formes d'adhésion à une transcendance d'origine divine et promouvoir à la place un humanisme sans concession[4], on ne voit pas que cette sortie s'est opérée bien avant la modernité, en fait dès l'origine du monothéisme, pour la simple et bonne raison que l'institution du monothéisme est indissociable d'une critique de la religion. La pensée critique, celle de l'antiquité (notamment Héraclite, Socrate, Epicure, Lucrèce) ou celle des Lumières, ne vient pas prendre à contre-courant le monothéisme, mais s'inscrit dans une dynamique historique plus large qui est tout autant celle à laquelle participe de plein droit le monothéisme. Là où l'on se plairait à voir dans la philosophie ou dans la rationalité scientifique l'essor d'une pensée en rupture avec les formes de conscience religieuse, on doit remarquer, non pas pour toute religion, mais pour le monothéisme, qu'il y a une critique de l'idolâtrie, du fanatisme, de la superstition, et par conséquent de toutes les formes d'objectivation du divin, que le christianisme, comme chacun sait, a élevée à la dimension d'une condition première et permanente de la foi. Contre toutes les simplifications abusives induites par l'opposition rigide de la raison et de l'obscurantisme religieux, le monothéisme prouve l'existence d'une conscience critique inhérente au fait religieux. Il ne nous fait pas seulement passer d'une religion du sacrifice à une religion de l'intériorité agissante de la foi, mais, en croisant l'universalité du message biblique et la singularité du nom propre (« toi, viens à

3. Avec Nietzsche, tout est plus compliqué puisque, d'une certaine façon, il libère le christianisme pour son essence la plus radicale en faisant de la donation créatrice dans la joie de l'amour la clef de voûte de sa pensée. Cf. *Les philosophes et Dieu,* chapitre 4, " Nietzsche : « La surabondance créatrice de l'amour »".

4. Toutes ces idées sont présentées avec beaucoup de conviction par Marcel GAUCHET dans ses divers livres, notamment dans *Le désenchantement du monde* (Gallimard, 1985) et *La Religion dans la démocratie* (Gallimard, 1998).

moi, quitte ta famille, ton pays, pour te porter par delà toi jusqu'à l'horizon d'une humanité rassemblée sur un plan mondial »), il ouvre une forme de religion qui n'est plus liée à l'identité nationale ou à un particularisme ethnique. Ainsi, parler aujourd'hui d'un déclin politique de la religion, c'est ne pas voir que le monothéisme se sépare de l'espace social institué par la religion dans la Grèce antique, et qu'écarter le ritualisme religieux de l'exercice du pouvoir politique en démocratie pourrait être finalement bien plus conforme à son esprit et former désormais son élément de vie privilégié. Le polythéisme grec, précisément, est celui d'une religion politique. Comme le rappelle l'historien Jean-Pierre Vernant à son sujet : «On entre en rapport avec le divin en tant que chef de maison, en tant que membre d'un dème, en tant que membre d'une cité, en tant que magistrat, etc. C'est toujours à travers une fonction sociale que s'établit le rapport avec le divin. La religion n'est ni dans le dedans de l'homme, dans une sphère de vie intérieure particulière, ni au-delà de l'univers, sous forme d'un dieu unique et absolu qui serait extérieur au monde dans lequel nous vivons et à la société dans laquelle nous sommes pris.[5]»

Par conséquent, que le christianisme soit passé de la persécution à une religion d'empire avec la conversion de Constantin au début du IVe siècle ne doit pas nous faire oublier qu'il s'est fait au même moment l'accompagnateur d'un modèle politique dont il ne procédait pas du point de vue de son institution historique ; mais cela ne doit pas non plus nous interdire de chercher les manières peut-être inédites par lesquelles les hommes se rassemblent aujourd'hui autour de ce rapport à l'inobjectivable qui conditionne l'émergence de la foi monothéiste. La crise du communautaire que le monothéisme a initiée est inscrite dans son histoire et ne peut que continuer à informer son histoire présente. Mais dans cette mesure s'impose également une réflexion sur le mouvement de désacralisation qui caractérise le monothéisme, jusque dans l'effort de resacralisation ou de refondation du sacré qu'on trouve plus particulièrement dans l'*Exode* et le *Lévitique*. Contre toutes les formes de religions orientales, la dédivinisation du chef politique est une donnée première du monothéisme : elle vaut pour tout homme, mais également pour toute institution. Le rappel de la

---

5. Jean-Pierre VERNANT, *Entre mythe et politique*, Seuil, 1996, p. 245.

finitude, déjà comme fait avéré par le péché, vient inscrire le rituel dans un mouvement de sécularisation qui culmine à travers la possibilité de son effacement dans le prosaïque. Liant étroitement par là immanence et transcendance, le Dieu vivant est le Dieu qui fait retentir sa présence en toutes choses, et donc nulle part et partout à la fois. Circulant partout, il fait son irruption là où on l'attend le moins, dans le plus quotidien, le plus simple, le moins sacré, dirait-on[6]. Grand paradoxe, il se pourrait que l'athéisme, comme forme radicale du retrait du divin, soit inhérent au monothéisme. Religion du secret qui désobjective et désinstitutionnalise le rapport du croyant à son Dieu, jusqu'à promouvoir comme expérience religieuse décisive l'abandon loin de Dieu et la chute dans le mal, le monothéisme est une religion du dépouillement, c'est-à-dire qui se dépouille de l'autorité anciennement conférée au sacré. Son rabaissement le conduit à accepter la condition de l'anonyme, celle, sans oublier l'enseignement des *Psaumes* et du *Livre de Job*, d'un Dieu qui est mort sur la croix en renonçant à sa puissance signifiante de départ, en passant aussi, scandale des scandales, par une sorte de tarissement ou d'éclipse du sens. Du coup, ce qu'on estimerait être une désaffection sans précédent du religieux demande à être interprété : un déclin inéluctable du religieux s'indique-t-il par là ? ou ne le fait-on pas ainsi mieux ressortir dans sa pureté première ? La seconde possibilité pourrait l'emporter, dès lors que l'on remarque que le monothéisme ne se laisse pas ramener à un ensemble de dogmes ni de pratiques, mais renvoie avant tout à une dynamique spirituelle qui confère tout son sens aux actes ou aux paroles qui l'expriment.

On l'a compris, le refus actuel du monothéisme nous demande de renverser le point de vue de départ et de nous interroger cette fois sur *l'actualité du monothéisme*. Reformulation aussi de notre problème initial : le monothéisme porte-t-il encore un sens susceptible d'éclairer notre actualité ou, au contraire, doit-on le rapporter à ses formes institutionnelles historiques et le renvoyer résolument du côté d'un passé définitivement révolu, sous peine de retomber dans l'archaïsme d'une vie communautaire fermée sur elle-même ou cherchant à absorber l'autre en niant sa différence ? Une option s'impose pour trancher. Donnons-

---

6. C'est certainement ce qui fait entrer en résonance l'attachement biblique au prosaïque et l'intérêt que la philosophie antique accorde à la simplicité énigmatique de la présence en clair-obscur de l'être des choses (Héraclite, Parménide, bien sûr, et, à sa manière, toute la sagesse antique).

lui la forme d'une nouvelle question : le monothéisme ne serait-il pas l'autre nom d'un déchiffrement de soi et aussi d'un rapport à l'histoire, l'un et l'autre autorisant à voir en lui l'émergence d'une forme de subjectivité et de temps historique dont le croisement assurerait la formation d'un regard sur le présent, c'est-à-dire d'une ouverture à ce qui vient à nous ?

IV

Du Dieu fondement au Dieu événement : le paradoxe incarné de la foi monothéiste

Avant tout rite institué, avant même toute prescription morale, juste un appel. Appel non pas tant qui nous dit de faire quelque chose, ni même de l'écouter pour ce qu'il a à nous dire, mais appel qui reste muet dans sa provenance pour d'autant mieux se faire entendre pour lui-même et nous placer sous son autorité. Car, hors monde par sa transcendance invisible, il met l'homme en marche. N'ayant rien d'autre à exiger que de l'écouter, il fait venir à lui, depuis *ici* jusqu'à un *là-bas* inatteignable, et donc selon une marche interminable, sans terme assigné ni assignable, précisément pour faire exister dans ce mouvement, à savoir situer la place de l'homme dans ce déplacement. Ainsi, l'appel donne vie[7]. *Pathos* originaire qui se confond avec la vie, il est élection. Avec lui, pas de dissolution dans l'anonyme d'une vie sans visage, mais, depuis l'abîme de sa provenance insituable, l'advenue du singulier par excellence. « Abraham ! Abraham ! » Seule réponse possible : « Me voici ! ». Le soi est écoute, écoute de ce qui vient de plus haut ou de plus profond que l'homme, tout en le portant jusqu'à l'unicité absolue de son existence. Nouvelle subjectivité ? Plus précisément, affirmation de la formation de la subjectivité de l'être singulier dans un rapport de décentrement absolu qui le tourne vers l'invisible. Grand motif hérité du monothéisme : être soi-même devant l'autre. C'est-à-dire : *être soi-même en étant porté au-devant d'un appel qui devance infiniment l'homme en l'instituant dans l'être.* Avant la constitution d'un rituel, avant l'énonciation d'un dogme,

7. « Suis-moi ! » Et, se levant, il le suivit » (*Matthieu*, 9). Ou bien, affirmant la résurrection d'ici-bas comme résurrection de la foi : « Lazare, viens dehors ! » *(Jean, 11)*.

avant la prescription d'un ordre, le monothéisme est l'autre nom de l'avènement de la singularité du soi dans le rapport de décentrement absolu à l'autre, ce qui, autrement dit, forme son insubstituabilité devant l'autre.

Or, si on répond à l'appel avant la mise en œuvre d'une quelconque prescription, c'est qu'écouter l'appel est déjà y répondre, selon une actualité qui est l'actualité de sa propre vie d'appelé. Bien plus, c'est que l'appel donne l'écoute par laquelle il est possible de l'entendre. Est-ce à dire qu'il y a toujours eu entente de l'appel ? En d'autres termes, l'homme aurait-il toujours déjà dit oui à l'appel puisque, la réponse étant dans l'écoute et l'écoute correspondant à l'advenue à soi-même, le oui à l'appel est oui à la vie, oui à la singularité de son existence de soi ? Mais alors comment le refuser ? Serait-ce, finalement, reconduire l'appel selon une modalité majeure de son acceptation, l'actualité du refus confirmant négativement l'écoute première ? Très certainement. Car, succédant à l'avènement de soi en dehors de toute décision personnelle, tout non est second. Il se détache sur le fond d'un oui originaire qui est oui à soi-même depuis l'autre en sa survenue appelante. Non seulement c'est cette secondarité du refus qui transforme l'appel en rappel (le retour à l'autre depuis l'abandon de soi loin de la source invisible de son être), mais c'est également par là que se trouve authentifiée la liberté de l'homme : toujours déjà entendu, l'appel réclame cependant sa confirmation comme l'enjeu propre de l'existence humaine. Vocation qui vaut comme responsabilité, la liberté de la foi monothéiste est toujours liberté d'un appelé devant Dieu.

Si le refus du monothéisme est bien le refus d'entendre l'appel et donc une des modalités de la présentation de l'homme devant la source invisible de l'appel, il y a, pour simplifier, deux manières de le comprendre, selon le savoir et selon la liberté. Ainsi, conditionner sa réponse par l'acquisition d'un savoir, ce n'est pas entendre avec plus de clarté ce qui nous est demandé, ni rendre plus sensée la situation dans laquelle on se trouve, c'est, au contraire, se rendre toujours plus sourd à l'appel. Extrême radicalité de la position d'appelé, aucune preuve, aucune déclaration d'identité, aucune justification n'est à demander. Ce qui veut dire qu'il y aurait un refus de l'appel tout aussi important si on rattachait sa réponse à l'obtention d'un avantage en retour. Répondre à l'appel, ce n'est pas mener une transaction, c'est établir un rapport libre au don premier qui forme le sens originaire de toute existence humaine. En tant que tel, l'appel est l'ouverture d'un espace

de dévoilement qui est tout autant un espace de dissimulation. Parole qui ouvre l'Occident à ce désir de l'Autre que rien ne saurait résorber dans une fusion : « Pourquoi, Yahvé, restes-tu loin, te caches-tu aux temps de détresse » (*Psaumes*, 10). C'est que je suis avec toi, loin de toi, vivant douloureusement cette distance, qui est aussi mon rapport à toi, selon un désir que rien ne saurait satisfaire, car tu disparais, t'éclipses, mais dans ce retrait quelque chose de toi, par amour, revient et me fait revenir à moi-même : « Reviens, Yahvé, délivre mon âme, sauve-moi, en raison de ton amour » (*Psaumes*, 6). L'actualité du soi est toujours dans cette manière de se tenir à la croisée des chemins, entre éloignement et rapprochement, avec toutes les chiasmes qui en découlent (proximité dans l'éloignement et éloignement dans la proximité) et qui, à l'égard de celui qui ne peut rien par lui-même, viennent éclairer la relation à l'espérance comme relation d'amour.

Le *Deus absconditus* de l'amour est un Dieu d'espérance. Non seulement il fait de l'homme un être qui reçoit et qui, sous peine de dépérir s'il veut tout garder pour soi, ne donne rien d'autre que ce qu'il reçoit, mais il s'annonce à travers la retraversée affolante et vertigineuse de tous les partages axiologiques. Si, selon la Bible, la sagesse est folie, si la force est faiblesse, si la vertu est méchanceté, si l'être est le néant, cela veut dire tout autant que l'inverse vaut, et que donc, comble du paradoxe, la folie est sagesse, la faiblesse est force, la méchanceté est vertu, le néant est l'être[8]. Loin du dogmatisme et du légalisme, mais loin également de l'illuminisme d'une fusion prétendant authentifier la réalité d'un état de rédemption, l'établissement du royaume de Dieu sur terre ne peut s'entendre que comme le renversement interminable de toutes les valeurs établies au nom des puissances d'ici-bas. Dès lors, toute église, dans sa visibilité historique, court le risque de tomber dans le leurre d'une frontière stable entre bien et mal, fidélité et infidélité, fort et faible en foi, c'est-à-dire de se constituer elle-même comme critère de la foi, tandis que rien n'est assignable en la matière ; et s'il n'y a aucune intériorité institutionnelle ou autre susceptible de nous mettre à l'abri de la chute, c'est que le double rapport à l'histoire et à soi-même est toujours à explorer selon un passage en soi-même et en l'autre qui est à reprendre intermina-

---

8. A cet égard, on peut dire que le christianisme est bien le paradoxe de la foi incarné : cf. saint Paul, *Epître aux Corinthiens*, 1,1.

blement[9]. Véritable défi pour imaginer le fonctionnement d'une autorité à partir de l'inouï de ce renversement initié par la foi monothéiste et que le christianisme a accentué en prolongeant le tracé de ce pli mystérieux au cœur de l'être, jusqu'en ce Dieu qui s'est fait homme, le salut n'est pas la sortie du temps, mais le temps de l'espérance, temps infiniment ouvert sur l'avenir, temps de la reprise, temps de la promesse.

Le Dieu de la foi judéo-chrétienne n'est effectivement pas le Dieu de la métaphysique absolutiste. S'il nous tourne vers un avenir à jamais inaccessible, c'est pour en faire retentir l'attente ici même, dans le quotidien, et pour ainsi situer tout événement dans l'horizon ouvert par cette attente depuis l'ailleurs utopique de l'invisible. Quelque chose arrive, mais par surcroît, selon l'irruption d'une transcendance *dans* l'immanence du rapport intime à soi-même et au monde. En ce sens, le monothéisme n'est pas la saturation du réel. Il est ce plus, ce qui, quand tout est là, ne cesse de rouvrir le présent à l'étrangeté de l'ailleurs. Son Dieu, pourrions-nous dire, est la brûlure du nulle part ici même, à même la chair du monde. C'est pourquoi il est avant tout à envisager comme le *xénos*, l'étranger. Car, si le monothéisme n'a rien à voir avec une religion du spectaculaire, cela ne veut pas dire pour autant qu'il serait voué à disparaître dans une trivialité sans épaisseur : le désenchantement du réel qu'il réalise est indissociable de son réenchantement, mais à un autre niveau d'expérience et selon une tout autre forme de sacralité[10]. C'est seulement en ce sens que l'on peut dire que le processus de sécularisation du religieux dans la modernité caractérise la diffusion de la foi judéo-chrétienne au sein des collectivités humaines.

---

9. Marcel Gauchet justifie l'idée d'une "sortie de la religion" dans la modernité en montrant que « l'authenticité de l'inquiétude prend le pas sur la fermeté de la conviction comme forme exemplaire du croire, jusque dans les confessions établies » (*La religion dans la démocratie, op. cit.* p. 108). Mais a-t-il bien conscience qu'une religion qui se ferait une priorité d'assurer son hégémonie sur les "âmes" est une religion sans esprit, soucieuse avant tout de célébrer sa propre puissance et incapable de penser son dehors autrement que comme ce qui s'oppose directement à sa propre vocation, diffuser la foi ici-bas ? Sur ce point, la situation qu'il décrit en association avec la nouveauté historique des démocraties est plutôt le signe heureux d'un approfondissement de la foi religieuse qui nous a libérés des risques du cléricalisme.
10. Plutôt que de parler, notamment comme Jean-Luc MARION le fait (cf. *Etant donné,* PUF, 1997, et *De surcroît*, PUF, 2001), d'une «saturation du phénomène», ce qui conduit à une monumentalisation du sacré, il faut, selon nous, toujours associer la donation à une désaturation du phénomène qui, pauvreté oblige, culmine dans l'oubli du prosaïque et de l'insignifiant.

V

L'amour de l'étranger ou l'abîme de l'autre au cœur du soi aimant de la foi

Qu'est-ce que l'étranger ? Rien, sinon l'ailleurs comme tel, l'Orient de tous les là-bas vers lequel se tourne depuis toujours l'Occident. Car, ainsi que l'étoile du lointain, jamais proche, mais plus proche que tout : ce à partir de quoi l'on se ressaisit soi-même dans la fulgurance du départ vers l'autre, c'est cet ailleurs de l'étranger que l'Occident, dans ce qui le rattache à la foi judéo-chrétienne, a érigé au rang de principe d'orientation. L'étranger n'est pas cet autre que je rencontre à l'occasion d'un voyage ou que j'accueille chez moi selon les lois de l'hospitalité ; il est encore moins celui qui m'assure par contraste l'autochtonie d'une demeure personnelle, familiale ou nationale, étant alors utilisé aux fins d'une logique identitaire. Non, il est en moi, ou, plus exactement, en moi ce qui me fait me rapporter à moi-même dans l'écart. Est-ce que l'amour trouverait là son expression la plus forte ? Oui. Tout amour est amour de l'étranger, de ce qui, différent de soi, fait de soi un être en métamorphose permanente. Si l'on veut, il est la grâce donnée à chacun de faire place à l'autre dans sa vie. Et l'on ne doit pas s'étonner si la Bible insiste tant sur l'amour de l'étranger pour en faire le chiasme amoureux par excellence de l'exil dans le rapport aimant à soi-même : « L'étranger qui réside avec vous sera pour vous comme un compatriote et tu l'aimeras comme toi-même, car vous avez été étrangers au pays d'Egypte » (*Lévitique*, 19).

Certainement, quelque chose d'essentiel nous est dit par là concernant le statut de la pensée et notre rapport à l'histoire. Car Dieu n'est-il pas cette ombre qui double en profondeur nos gestes conscients et nous arrache en permanence à nous-mêmes pour nous plonger dans le fond abyssal de nos vies ? Et l'amour n'est-il pas justement l'instituant de ce rapport à ce qui déborde toute capacité de représentation de l'homme et se présente à lui sous les traits dépaysants de l'étranger ? Dès lors, si tout homme est le fils de son temps, c'est en fonction de cet excès du sens qui ouvre en arrière et en avant de l'existence de chacun une dimension providentielle absolument irréductible[11]. Tombe-t-on ici dans un complet irratio-

11. C'est ce que nous avons analysé dans *Les philosophes et Dieu*, à travers le thème d'une autre providence, post-métaphysique, sans *télos* ni *archè*.

nalisme ? On aimerait plutôt dire que l'irrationalisme réside dans la prétention à tout expliquer, à tout justifier, du coup dans le refus de reconnaître l'immersion de l'homme dans une histoire qui le dépasse de part en part. Ainsi, n'ayant rien d'intemporel, la vérité philosophique est la vérité du rapport de l'homme à l'histoire. Ne renvoyant à aucune tâche de préservation (être le gardien d'une vérité méprisée ou défigurée, sinon oubliée par les hommes), elle implique que le philosophe explore son temps, se fasse l'écho de ce qui d'ores et déjà traverse son époque, pour ainsi accompagner autant que faire se peut les grandes mutations qui s'y préparent et laissent pointer l'étrangeté du rapport à l'ailleurs de l'*u-topos*. Loin d'être maître du sens ou d'être la conscience lumineuse de son époque, déconstruction y comprise, le philosophe est porté comme tout homme par une histoire qui le rend indissociable de cette part d'ombre que la foi judéo-chrétienne a associée au surgissement du divin.

Par conséquent, s'il y a à parler d'une actualité du monothéisme qui puisse en même temps éclairer la nature du refus dont il est l'objet, concluons que c'est au moins par rapport à deux points décisifs. Premièrement, la réflexion n'est pas là pour apporter toujours plus de lumière et faire tenir notre existence à ciel ouvert, mais pour radicaliser la conscience de cette opacité première au fondement de nos êtres. Car ce n'est qu'ainsi qu'il devient possible d'échapper à l'enfermement dans un point de vue, c'est-à-dire dans une pensée représentative, et, du coup, d'ouvrir un rapport désobjectivant au *xénos* divin que la foi judéo-chrétienne a assimilé au Dieu unique et vivant. Deuxièmement, s'il y a à se laisser porter par ce saut hors de soi-même de la foi, ce n'est pas pour aller n'importe où, mais pour faire de sa vie l'écho de ce lointain qui nous habite et forme l'épaisseur historique, à jamais insondable, de notre enracinement dans l'inouï. Ce qu'affirme la foi judéo-chrétienne et forme pour nous un héritage qui est notre propre ouverture vers l'avenir, c'est que le sens de notre vie est au-delà de nous-mêmes, par delà la lumière de notre intelligence, par delà la puissance de notre volonté. Il n'y a pas là l'éloge de l'ambiguïté, et, finalement, la porte ouverte à la mauvaise foi. Non, car s'il y a un clair-obscur avec lequel se confond notre vie même, c'est qu'en chacun l'histoire se reprend, que chacun d'entre nous est au carrefour de multiples lignes de vie, tel le point d'affleurement instable d'une histoire en devenir. Rien ne dure (Etats, sociétés, institutions, civilisations, lois, valeurs, etc.), sinon la reprise de cet appel qui nous ouvre sur l'insondable de l'autre. Faisant exister ici même la terre promise à jamais inaccessible

de notre salut, il est bien, osons l'espérer, ce qui mettra en marche l'homme jusqu'à la fin des temps.

Simon-Alexandre Zavadil
Professeur de philosophie en classes préparatoires aux grandes écoles (Grenoble)

Michel Demaison

La connaissance de Dieu gardée par l'éthique ?

« Qui aime… connaît Dieu » (1 Jn 4, 7)

Le risque existe-t-il aujourd'hui que l'agir moral vienne concurrencer, prétende juger et finisse par remplacer le connaître comme approche du mystère de Dieu ? Est-ce un simple déplacement d'intérêts, un effet secondaire de l'inflation verbale dont jouit, ou souffre, l'éthique contemporaine ? Est-ce bien un risque ? Ne s'agit-il pas plutôt de redécouvrir une position vraiment évangélique, obscurcie par les spéculations théologiques, écrasée sous le poids des textes magistériels ? Avant d'aller plus loin, demandons-nous si la distinction entre connaissance et éthique est adéquate et comment la faire jouer.

Le terme de connaissance a deux significations principales : il désigne la mise en acte des facultés intellectuelles, laquelle, comme toute activité humaine consciente et libre, entre dans le champ du questionnement éthique ; ou il désigne ce qui est connu, en général formulé et énoncé pour être communicable. Le terme d'éthique désigne, d'un côté, la réflexion sur les conduites du point de vue des fins et des normes, et appartient à ce titre au domaine des savoirs ou objets de connaissance ; d'un autre côté, il vise directement ce qui est voulu, accompli, subi, produit effectivement par les humains, la matière morale même. La question initiale ne prend sens que si on retient les

secondes acceptions des deux termes. Nous interrogerons donc les relations entre les démarches cognitives portant sur Dieu et les pratiques concrètes. Cette précision délimite une problématique qui n'est pas exclusive et qui soulève beaucoup de questions sur la connaissance de Dieu et sur la morale chrétienne, impossibles à traiter en un simple article.

I

La perspective biblique

Par un repérage plus allusif qu'approfondi, je prendrai d'abord la mesure de la distance qui sépare la perspective biblique de la nôtre.

Chacun sait que « connaître » en hébreu signifie conjointement faire l'expérience d'une réalité, la rencontrer dans sa singularité, sentir son poids, ressentir sa résistance et son attraction, d'une part, et s'en faire des représentations, se la dire à soi-même, l'exprimer dans un langage pour en transmettre quelque chose d'intelligible à autrui, d'autre part. Pour les auteurs bibliques, le statut de ce que les croyants peuvent saisir de Dieu, de ce qu'il leur révèle de lui, ne déroge pas au régime général de la connaissance : éprouver comment ils vivent ou non avec lui, le trouvent et le perdent, et le dire avec les images et les mots puisés dans leurs expériences. Si ce régime subit des inflexions plus spéculatives dans la littérature de sagesse marquée par l'hellénisme, il n'en est pas modifié foncièrement. Jusque dans les écrits néotestamentaires composés en grec pour des destinataires de culture gréco-romaine, connaître Dieu implique toujours une relation engageant les sujets tout entiers, spirituels et charnels, en deçà des distinctions entre vouloir, intelligence, mémoire, affectivité, agir et pâtir. On pourrait le montrer tant sur les textes de Paul que sur ceux de la tradition johannique. En éthique, l'amplitude de sens vaut aussi pour la connaissance du bien et du mal : depuis le début de la *Genèse*, c'est à la fois expérimenter ce qui produit du bonheur ou du malheur, et identifier ce qui est jugé bon ou mauvais.

D'autres harmoniques complètent et confirment ce bref aperçu. Par sa richesse sémantique, la parole (*dabar* en hébreu) énonce et réalise, prescrit et promet ; elle ignore toute séparation, et encore plus quelque opposition, entre le dire, le penser, le vouloir et le faire. Ce qui se vérifie pleinement avec la parole de Dieu, le Verbe créateur, se retrouve

analogiquement en ses créatures faites à son image puisque le parler humain a une double fonction, énonciatrice et opératoire. A ce couple il faut associer celui que forment les actes d'écouter et de pratiquer : par exemple, à la fin du Sermon sur la montagne, « quiconque écoute les paroles que je viens de dire et les met en pratique... » (Mt 7, 24), les deux réalisant la volonté du Père. La connaissance se parfait dans la ligne d'un renouvellement du cœur tout autant que par la possession de savoirs. Se trouve ainsi écartée, en principe, la tentation gnostique, mais non la nécessité d'un enseignement à recevoir et à transmettre.

Corrélation du connaître et du faire

Entre ce que nous appellerions aujourd'hui une approche théologique, donc cognitive, de Dieu et une pratique chrétienne, on aurait donc de la peine à trouver dans l'Ecriture le commencement d'une dissociation ou d'une compétition, au risque que l'une l'emporte et efface l'autre. La vérité de l'une est strictement corrélée avec celle de l'autre. Est impie qui méconnaît le vrai visage de Dieu et fait son propre malheur avec celui des autres en vivant dans l'égarement, l'idolâtrie, la haine ; les deux traits s'imbriquent comme cause et effet l'un de l'autre. Et c'est précisément à cette condition d'impie que s'adresse la parole qui justifie. Le juste marche en écoutant les paroles par lesquelles Dieu se fait connaître (voix à entendre) et par lesquelles, du même coup, il appelle, convertit, transforme (voie à suivre). L'accomplissement néotestamentaire de cette révélation se lit dans le Sermon sur la montagne (Mt 5 – 7) comme dans le thème paulinien de la justification par grâce, deux messages qu'on aura garde d'opposer pour, au contraire, les interpréter l'un par l'autre ; ce que réalise Jean à sa manière en reliant inlassablement vérité et vie, parole et chair, le demeurer contemplatif et l'aimer en acte, et en dénonçant la collusion de la haine, du mensonge, des ténèbres et de la volonté de mort. C'est l'*agapè*, dernier mot sur Dieu et commandement nouveau, qui fait l'unité indéfectible - elle ne passera pas (Mt 24,35 ; 1 Co 13,12-13) - du connaître et du faire chrétiens ; ou encore, c'est l'Esprit Saint, Amour unissant le Père et le Fils, principe actif de la vie en Christ (Rm 8).

Séparer la pensée et l'action dans l'approche de Dieu, c'est tourner le dos à cette vision qui s'est maintenue pour l'essentiel chez les auteurs patristiques et jusque dans la théologie médiévale. De cette dernière, qui était pourtant en train de se donner un statut de science

autonome parmi d'autres, je rappelle un simple exemple : dans la *Somme de théologie* de saint Thomas, la morale est entièrement portée par le mouvement dogmatique qui part de Dieu et retourne à lui par le Christ, Verbe fait homme. Il aurait été inconcevable de poser, indépendamment de l'élaboration cognitive et contemplative, l'agir chrétien comme voie parallèle ou concurrente ou substitutive pour atteindre la réalité divine.

Il n'en va plus de même depuis l'essor des temps modernes, ce qui modifie très concrètement les liens entre discours et pratiques quand il s'agit de Dieu.

II

Une autre configuration

Le cadre qui commande maintenant les réactions spontanées et les propos savants repose sur une dichotomie, posée comme un *a priori* souvent non argumenté, entre la connaissance et l'action. La première est une opération des facultés intellectuelles qui analysent, démontrent, réfutent, synthétisent, pour construire des objets sous forme discursive - lettres, chiffres, symboles -, intelligibles pour tout être rationnel. La maîtrise des choses s'exerce par le moyen des représentations, elle est donc immanente au sujet qui possède le réel dans la mesure où il le connaît. L'action se range, à l'opposé, du côté des transformations intervenant sur les réalités, qu'elles soient matérielles, psychiques ou mentales, individuelles ou collectives, en vue d'exploiter leurs énergies, d'infléchir leur cours, voire d'en créer de nouvelles. En se donnant à ses activités extérieures, l'agent passe en elles, se laisse posséder par elles et se dépossède de lui-même. Certes, pour être humain, aucun agir n'est vide de pensée, de vouloir, d'immanence, et la plupart des connaissances ont pour objectif d'intervenir sur les choses et les êtres. Il n'empêche, les rapports entre le connaître et le faire se construisent sur le préalable d'une séparation et ils sont devenus durablement problématiques.

L'histoire de la philosophie occidentale en fournirait des illustrations convaincantes. Tantôt, après un effort spéculatif original, on avoue devoir se contenter de morales provisoires (de Descartes à Sartre) ou délibérément fragmentaires (dans la post-modernité) ; tantôt, à la suite de Spinoza, on parle de « l'amour intellectuel » de Dieu ou de

la Nature, refusant les distinctions ; tantôt, comme chez Kant, le système éthique (que dois-je faire ?) s'édifie en discontinuité sur les limites posées aux capacités de la raison théorique (que puis-je connaître ?). Qu'il soit prononcé à l'amiable ou en forme de règlement de compte, le divorce a déployé ses conséquences dans tous les domaines. L'un de ses points culminants fut, au XX[e] siècle, la dialectique des deux mâchoires « théorie » et « praxis », qui ne s'actionna pas seulement pour des ruminations philosophiques, mais pour broyer des masses de gens.

Incidences théologiques et pastorales

Il est certain que ces poussées de longue durée ont modifié le paysage dans lequel s'inscrivent les problématiques théologiques et pastorales des dernières décennies. Sur notre sujet, je relève qu'ont été passés à une sévère critique une religion de pure intériorité et des discours sur Dieu servant d'alibi, entretenant l'aliénation tant qu'ils ne sont pas mis à l'épreuve et au service d'engagements pour transformer le réel de la misère et de l'oppression. Le mouvement fut poussé à son extrême sécularisation : ce Dieu ne sert plus à rien, et même dessert, dès lors que le message prophétique et moral de la Bible a été exploité pour dénoncer les contradictions des sociétés contemporaines. Mais la réduction de la foi à une « praxis chrétienne » n'a pas empêché que demeurent des demandes dites spirituelles. Celles-ci semblaient exprimer qu'on ne se consolait pas si facilement de la mort de Dieu, même en admettant qu'il ne devait plus servir de caution à quelque ordre, social ou moral, que ce soit. D'où de nouvelles configurations dans les rapports entre connaître et faire, dont le centre de gravité serait le travail sur soi : pas de vraie connaissance de Dieu qui ne se mesure aux transformations qu'elle opère au cœur du sujet, dans la singularité de son parcours ; certes, mais aussi pas de cheminement personnel qui ne mesure son authenticité aux appels et aux préceptes proposés par l'Evangile.

Pour compliquer le tracé d'évolutions trop linéaires, deux retours en force de l'histoire ont ébranlé, plus récemment, la crédibilité du christianisme. L'un porte sur un passé récent, c'est la levée du silence de sidération post-traumatique sur la Shoah : comment peut-on encore prétendre connaître et adorer un Dieu qui ne protège pas de l'extermination son peuple élu, et qui n'empêche pas un peuple de

haute culture chrétienne de perpétrer cette extermination ou d'y consentir ? L'autre remonte vers des temps plus lointains pour faire l'inventaire des déviances et crimes de la « chrétienté », où se lit la preuve que la connaissance et le culte de ce Dieu ont servi à justifier les pires exactions, ou n'ont pas servi à les arrêter : ne vaut-il pas mieux suivre les droits de l'homme que des commandements aux effets concrets aussi condamnables ?

Une réponse simpliste à ces objections est loin de s'imposer. Mais le christianisme s'impose de moins en moins comme réponse depuis que l'horizon historique et culturel se définit par le pluralisme religieux. Qui contestera qu'on puisse être aussi juste et bon, et même meilleur, en adhérant à une autre doctrine que celle de l'Ecriture et des traditions ecclésiales, ou en suivant une voie de sagesse excluant toute foi au divin ? Des figures de sainteté émergent de multiples courants, sans avoir à puiser à la source chrétienne de connaissance de Dieu pour être gratifiées de rectitude morale et de bonté rayonnante.

L'histoire passée et la rencontre actuelle des cultures ou des croyances fournissent donc des bases largement suffisantes pour prôner un relativisme éthique, ou du moins pour rompre les liens entre un Credo et des conduites morales. Il faudrait alors répondre positivement à la question initiale : oui, de nos jours, c'est bien au critère de l'éthique que s'évaluent la légitimité, l'authenticité, la « performance » de toute position théorique, qu'elle soit croyante ou non. Si le vrai en son principe est bien d'ordre éthique, la connaissance religieuse n'en recevra le label qu'une fois éprouvée au feu de la pratique.

III

Reprise symptomatique

Caractérisons en quelques symptômes comment ces évolutions imprègnent la mentalité de nos contemporains et par conséquent de ceux et celles qui se réclament de la foi chrétienne.

- Seul l'agir authentifie le croire qui est assimilé à des processus mentaux (pensée, intention, discours...) ou sentimentaux (ferveur, piété, émotions...). En rester à cette intériorité fait le lit de la bonne conscience, de la belle âme, finalement de l'hypocrisie, aujourd'hui couramment dénoncée comme un péché capital par l'éthique séculière,

après avoir été – et être encore – l'un des reproches cuisants adressés à la morale chrétienne.

- Ecouter, au sens biblique de se mettre en position d'accueillir l'altérité d'une parole dont on n'est pas l'auteur, et d'en suivre les enseignements (obéissance : *ob-áudire*), attitude de base du croyant, met sur la voie de l'hétéronomie. Seule l'action revendiquée comme œuvre propre du sujet, engageant sa responsabilité, apporte la preuve et la garantie d'une autonomie que la modernité pose comme principe premier de l'éthique.

- La pratique est le critère décisif d'une connaissance vraie de Dieu et de toute reconnaissance, qui peut être implicite, du vrai Dieu. L'orthopraxie juge de l'orthodoxie. Le thème défile en deux directions : l'une insiste sur les gestes concrets en faveur « des plus petits » d'entre les humains, ce qui fera l'objet du jugement dernier (Mt 25, 31 sv.) ; l'autre, d'inspiration johannique, part du primat de l'amour fraternel et de sa valeur de test de l'amour pour Dieu (1 Jn 3, 14-18 ; 4, 20-21). Les deux aboutissent souvent aux formules : « il suffit d'aimer », « aime et fais ce que tu veux » dont le sens, replacé dans son contexte (Augustin veut justifier le recours à la force envers les hérétiques), est régulièrement détourné.

- Les actions humaines sont causes et conséquences de tant de malheurs et de violences que, si on cherche à décrypter leurs relations avec des discours sur Dieu, il faut conclure à un agnosticisme (on ne peut rien dire de Dieu à partir de ce que font les hommes, Dieu n'a rien à voir avec le cours de l'histoire), à un dilemme insoluble (il est soit impuissant s'il ne peut modifier ce cours, soit cruel si, le pouvant, il ne le fait pas), ou à l'athéisme.

- Certains théologiens soutiennent qu'on peut agir tout à fait moralement sans croire en Dieu - ce qui mériterait quelques éclaircissements -, mais aussi qu'on peut, étant croyant, agir tout à fait moralement en faisant abstraction de la connaissance apportée par la foi, « agir comme si Dieu n'existait pas » - ce qui soulève de sérieuses objections. N'est-il pas alors plus utile, plus sensé, plus humanisant, de mener sa vie éthiquement sans référence aucune à Dieu, qu'on y croit ou pas, que de le confesser tout en acceptant de ne pouvoir se conduire en plein accord avec ce qu'on croit être prescrit par lui ? Question théorique, évidemment : elle ne se pose pas en ces termes comparatifs dans nos existences, au long desquelles

l'affirmation et la négation de Dieu interfèrent en permanence avec beaucoup d'autres données, conditionnant aussi notre agir effectif, parmi lesquelles la présence en nous et hors de nous des multiples pouvoirs du mal.

Il serait étonnant que ces symptômes qui alertent sur la montée du « tout éthique » ne suscitent pas leurs contraires. J'en évoque quatre.

- Les critiques prolifèrent contre le moralisme inhérent au christianisme, en particulier contre l'« ordre moral » incarné par l'Eglise catholique en ses enseignements officiels passés et présents. Il serait instructif de repérer sur quels domaines de choix elles s'exercent, et avec quels arguments, pour évaluer leur pertinence. Quoi qu'il en soit, elles remettent en cause l'idée que l'éthique serait la voie royale pour atteindre Dieu en vérité.

- Le poids prépondérant accordé à la responsabilité, assez récent d'ailleurs et qui n'est pas propre à la théologie, ne va pas sans produire des effets culpabilisants, lesquels sont souvent reversés d'ailleurs sur le compte déjà fort pourvu de la religion chrétienne. Et lorsque c'est devant Dieu qu'on est responsable, de quelles précautions ne faudra-t-il pas se munir pour échapper à une moralisation étouffante ?

- Le troisième symptôme se lit à même les études sociologiques du fait catholique. Si l'on range du côté de la connaissance la confession de foi, la quête spirituelle, le souci de nourrir sa culture religieuse, et du côté de leur mise en œuvre l'eucharistie dominicale, par exemple, ou la prière quotidienne, le sacrement de réconciliation, etc., l'écart se creuse durablement entre les deux ; ce qui fait douter qu'il existe, pour de très nombreux fidèles, une exigence éthique d'authentifier par l'agir leurs idées sur Dieu.

- D'un tout autre type est le dernier signal qui touche à l'essentiel du christianisme. Il s'appuie sur deux expériences : la conversion, comme démarche inaugurale d'une vie chrétienne et comme appel qui continue de résonner au cœur du croyant, ne s'accomplit pas sur des motifs moraux, ni pour son déclenchement ni pour son ressourcement (ou alors elle n'est pas conversion au Christ, mais à des idéaux, prônant le rigorisme ou l'activisme, qui fonctionnent aussi bien, peut-être mieux, sans l'hypothèse Dieu). Seconde expérience : les fidèles du Christ sont appelés à poser des actes spécifiques, au moins quant à leur inspiration et à leur finalité, donc à poser

différemment des actes qui peuvent être, vus de l'extérieur, identiques à ceux de quiconque ; cette différence est décisive au point de vue éthique. Comment ne pas relier la spécificité de leur agir à ce que la foi en la révélation leur apprend sur Dieu, son vouloir de salut, la manière humaine d'adhérer et de collaborer à ce vouloir ? Ces deux constats obligent à réviser la prétention de l'éthique à fournir les critères jugeant l'authenticité des autres approches de Dieu.

IV

La perspective directrice

Il faut expliciter cette dernière affirmation si on veut assurer la cohérence de la position chrétienne sur les rapports entre la connaissance de Dieu et la conduite morale.

Connaître et agir, c'est répondre

Mettons-nous sous le faisceau lumineux originel, l'antériorité de l'acte de Dieu sur l'existence de tout le créé, celle du sujet humain, de chacune de ses pensées, paroles, actions. Antériorité exprime tout à fait inadéquatement la transcendance de Celui en qui « nous avons la vie, le mouvement et l'être », qui n'est ni avant ni après, ni dedans ni dehors, Celui qui, s'il est tout autre que le créé, n'est cependant pas définissable comme le « Tout Autre », car il est autre tout autrement que nous pouvons le concevoir. Mais la notion d'antériorité est utile pour marquer définitivement que ce qui vient des créatures, y compris les plus libres, n'est jamais que réponse, vraie ou fausse, bonne ou mauvaise, à l'appel premier à exister, à connaître, à entrer en alliance, n'est jamais que l'accueil ou le refus d'un don à partager. Rappeler cette position fondamentale n'est pas superflu si on veut éviter nombre de faux problèmes dont témoignent certains des symptômes repérés précédemment. Elle oblige, entre autres bénéfices, à surmonter la problématique dualiste du penser et du faire, en les resituant l'un et l'autre en leur source commune, le mystère de Dieu Trinité, créateur et sauveur. Si cette source paraît éloignée des difficultés soulevées par la (non)pertinence et l'(in)efficacité actuelles de la foi chrétienne, c'est que nous ne réalisons pas qu'elle commande leur solution de l'intérieur ; oublier la source ou en déformer le message change ces

difficultés en obstacles. En d'autres termes, prétendre éclairer les rapports entre discours sur Dieu et agir moral sans introduire en lumière principale ce que la révélation biblique entend par grâce ne fait qu'obscurcir le chemin et mener à des apories. Ce chemin, en effet, ne se fraye pas à l'aide des montages conceptuels d'une spéculation désengagée, ni par le seul travail de nos mains. Pour avancer vers plus de vérité dans sa relation avec Dieu, chacun est appelé à s'ouvrir à l'intelligence de la foi, à la contemplation du mystère et, inséparablement, à s'activer aux œuvres du Royaume.

Deux ajustements

Pour contribuer à répondre à la question initiale, un premier ajustement est nécessaire. Qu'on qualifie la connaissance de Dieu d'intuitive, de rationnelle, de poétique, de mystique ou de quelque autre épithète, il faut corriger aussitôt qu'elle est et demeurera toujours aussi une inconnaissance. Si c'est bien de Dieu qu'on parle, images, concepts, jugements, tous nos mots expriment finalement ce qu'il n'est pas. Ce n'est pas rien. D'abord, sont invalidées les tentations d'idolâtrer, non seulement des figurations sensibles de la divinité, mais aussi les formulations qu'en produit la raison. Ensuite, la réflexion de la théologie négative (dite apophatique), loin d'être un simple jeu ou de condamner au mutisme, essaie de mettre en forme discursive des enseignements de la Bible*.

Comme si ses auteurs, par la profusion, l'éclatement, parfois les contradictions, de leurs écritures avaient composé une flèche visant sans erreur le cœur d'une cible que personne ne peut voir, ni eux ni les lecteurs ; leur main, guidée par l'Esprit, a tracé les mots indispensables pour que le mystère soit annoncé, la connaissance du vrai Dieu partagée. Vraie connaissance d'un mystère qui demeure : c'est le propre de l'acte de foi de soutenir cette tension, pour ne pas verser dans la gnose ni se dégrader dans l'irrationnel.

Théologie négative ou apophatique : du grec *apophanai* (dire non). Se dit de la théologie en tant qu'elle s'approche de la connaissance de Dieu en affirmant ce qu'il n'est pas, plutôt que ce qu'il est.

Si tel est le statut du croire, il n'est pas sans incidences sur celui du faire. Celles-ci se définiront d'abord négativement : il n'est pas possible de constituer, à partir de propositions sur Dieu, un système éthique d'où les normes prochaines et lés moyens adéquats de nos actions se déduiraient, en une transcription automatique, *more geometrico*. Même ce que les évangiles rapportent de Jésus ne correspond pas à ce modèle. Mais ils ne prennent pas pour autant prétexte de cette impossibilité pour exempter des exigences du bien agir, dans le sens de revendications libertaires, d'un évangile par delà le bien et le mal, ou d'un sentimentalisme de l'amour suffisant et suppléant à tout. Positivement, puisque connaître Dieu est une manière de se laisser investir par la vie trinitaire, d'entrer dans la « nuée lumineuse », l'impact éthique de cette habitation touche l'acte humain à sa racine et non pas comme un simple supplément de sens : il libère les libertés captives, nourrit le lien filial avec le Père, inspire comment vaincre le mal par le bien, en un mot il donne de vivre dans la chair et le temps le déploiement de la vie de Dieu. C'est l'irrigation de l'organisme moral par la source théologale.

Ici s'amorce le second ajustement : la priorité de l'acte de foi sur les œuvres dans l'ordre du salut. La relation avec Dieu atteint une réalité située au delà des images et des savoirs, donc des idéaux et des normes. C'est pourquoi le christianisme n'est pas réductible à une éthique, fût-elle qualifiée d'évangélique. On imagine mal d'ailleurs ce qu'il resterait du Sermon sur la montagne coulé dans le moule d'un manuel de morale, ou ce que donnerait une synthèse des passages parénétiques de Paul*.

Parénétique : du grec *parénèse* (exhortation). Prédication écrite ou orale ayant pour objet d'exhorter à la vertu.

Cependant l'adhésion croyante implique une connaissance, ou plutôt une participation à la connaissance de Dieu révélée par sa parole, qui est le commencement obligé de tout ce que nous pouvons accomplir, par nos actions, pour notre salut. Croire en cette parole, en effet, est l'acte qui peut rendre salvifiques tous les autres actes, du moment qu'il est déjà une grâce. La connaissance, tant qu'elle en reste aux idées et aux raisonnements, ne sauve pas puisque ces énoncés peuvent aussi bien être formulés par des incroyants ; elle ne sauve que portée par l'adhésion libre à la parole de Celui qui

se donne à connaître à travers ces mots. On touche ici à la jonction la plus étroite entre le connaître et l'agir (en l'occurrence, un laisser agir, mais tout agir humain est pénétré de passivité) ; ce point de jonction est inaugural et demeure central en régime chrétien. Les œuvres qui passent, mission et célébration, prédication et théologie, occupations et entreprises séculières, luttes pour la justice, peines et souffrances, prennent leur valeur de semences du Royaume, qui ne passe pas, de leur lien organique avec cette source originelle. « Si tu savais le don de Dieu… l'eau que je donne est source jaillissant en vie éternelle » (Jn 4, 10-13) : la connaissance devient de la vie, inépuisablement renouvelée et renouvelante, quand elle se reconnaît comme don gratuit à recevoir de Dieu. Aucun risque alors qu'elle n'enfle en prétentions gnostiques, ni s'efface devant des œuvres auto-justificatrices.

Certes, les actes tiennent leur consistance morale, leur portée exemplaire, voire universalisable, de la raison pratique qui les juge conformes aux exigences subjectives et objectives de la situation, et à ce niveau ils participent de l'autonomie légitime de toute liberté créée ; mais ce n'est pas de là qu'ils tirent leur puissance de justifier, leur efficacité salutaire ; pas plus que les systèmes théologiques ne puisent la lumière qui sauve dans leurs contenus notionnels, aussi nécessaire soit-il de les argumenter avec rigueur. Ce qui fait de nos actes libres et de nos savoirs, simples ou savants, des moments uniques de rencontre avec Dieu est un en sa racine : c'est la grâce, antérieure à toute distinction entre penser et faire, opposée à toute réduction de l'un à l'autre.

Ce qui vient de l'eschatologie

Un sceau eschatologique est apposé sur cette vérité chrétienne de base : c'est l'impossibilité de dissocier ou de hiérarchiser, dans la révélation, deux thématiques, celle de la connaissance ou vision de Dieu, qui accomplit l'ouverture de l'esprit à l'infini, et celle de l'union par amour qui comble le désir de participer à la vie trinitaire. De l'eschatologie, horizon obligé de toute théologie, un double enseignement se dégage qui complète les réflexions précédentes.

Notre rapport avec Dieu ne s'accomplit pas dans le temps ; dans l'ordre du savoir comme de l'agir, il ne sera jamais saturé. Il n'y a pas d'achèvement de notre histoire à l'intérieur de l'histoire. Cette limite

n'est pas une malédiction, elle appartient à notre condition de créature : elle s'appelle finitude, vulnérabilité, faillibilité. L'avertissement en est sans cesse relancé : il vient de ce que nos savoirs sur l'Absolu ne feront jamais un savoir absolu, et ils doivent l'admettre s'ils ne veulent pas former un mensonge total préparant le terrain aux catastrophes ; il vient aussi de ce que les actions humaines ne feront jamais par elles seules se lever la lumière du Royaume sur les empires de la terre, et la catastrophe approche dès qu'on s'active à prouver le contraire. Faudra-t-il un autre XXe siècle pour en asséner la leçon ?

L'eschatologie chrétienne, qui est présence de l'Eternel dans le temps autant que fin des temps annoncée, porte un second enseignement. Ce que nous pensons et disons de Dieu par le kérygme, la prière, la théologie, le dialogue fraternel, constitue une vraie connaissance, amorce de la vision ; elle n'égare et n'illusionne pas. Elle vise avec les moyens du langage une Réalité qui les transcende, mais ces moyens créés sont les seuls disponibles pour ne pas perdre tout accès et toute trace de l'Increé. Si c'est le Verbe qui s'est fait homme, c'est qu'il n'existe d'humanité que par la parole, et de foi que par les confessions de foi.

De même, les actes portés par la charité et l'espérance font advenir le Royaume au sein des réalités temporelles. Nous constatons que, même bons, ils peuvent aussi contribuer à produire du moins bon et même du mal : tel est le lot de l'agir humain qui intervient dans un monde où le mal est toujours déjà là, et pour longtemps si on en croit les annonces scripturaires de la venue du Fils de l'homme. Il faut le rappeler pour que les scandales historiques évoqués plus haut soient imputés à leurs auteurs réels au lieu d'être rejetés sur Celui qui nous a remis à nos propres jugement et libre arbitre ; et aussi pour que le scandale du mal moral ne soit pas dissous par des explications psychosociologiques, avec le faux espoir qu'il disparaîtra avec le progrès.

* * *

Pour entrer dans le concret des rapports entre la connaissance et la pratique chrétiennes, il n'est d'autre porte que le Christ. Lui seul transforme la connaissance de Dieu et l'action morale, notions abstraites, en les insérant dans la réalité de nos existences charnelles, temporelles, sociales. Les évangiles le montrent très concrètement à travers ses gestes, ses paraboles, ses conflits, sa naissance et sa mort, son humaine

destinée divine. Notre destinée simplement humaine est de marcher avec lui.

Entre les deux fragments du verset cité en exergue : « Qui aime... connaît Dieu », il faut restituer les mots manquants qui les lient : « est né de Dieu ». Naître de Dieu, écho au prologue de l'évangile de Jean, assure la vérité du premier fragment : est vrai l'amour qui naît de la filiation divine, la foi juge l'amour ; et du second : est bonne la connaissance qui est conçue comme la naissance de Dieu en nous. Et c'est le Christ qui nous engendre et nous fait naître à la vie de Dieu.

Michel DEMAISON
Dominicain

D’une certaine religion populaire

Il y a quelques années, on me rapporta un fait curieux. La scène se passe dans un village situé au pied des monts du Limousin. Les rares habitants y résidant en permanence étaient indifférents à l’église et à son enseignement. La fréquentation dominicale était pratiquement nulle. Quelques vacanciers venaient y goûter le silence et humer un air revigorant. L’événement eut lieu un Vendredi Saint. Un vacancier, catholique pratiquant, bêchait son jardin. Il était familier de la population autochtone. Il m’a raconté la conversation qu’il eut avec un passant, tenancier d’un bistrot miniature, lieu d’échanges plus que de consommation. L’homme s’arrêta devant le vacancier qui se délassait en travaillant la terre : « Que faites-vous ? lui dit-il, vous blasphémez. Vous ne savez pas que c’est le Vendredi Saint ? Retourner la terre aujourd’hui, c’est risquer de voir gicler le sang du Christ. » L’impie inconscient lui répliqua avec étonnement : « Je n’ai jamais entendu des propos de ce genre à l’église. » – « Bien sûr, lui rétorqua le tenancier, les curés ne savent rien de la religion. Nous les anciens, on la connaît ! »

Christian Duquoc

Keith Beaumont

La mystique, voie de la connaissance de Dieu

Une jolie boutade d'André Frossard, citée de mémoire, affirme qu'il est aussi peu légitime de parler de l'« expérience mystique » sans l'avoir faite, que de parler de l'« expérience de la mort » sans être mort et ressuscité au moins une fois ! La formule constitue une mise en garde salutaire pour toute personne qui entreprendrait de parler de la « mystique », à commencer par l'auteur de cet article. De quoi parlons-nous, en effet ?

I

L'histoire des mots

Le sens du mot « mystique » a varié au cours des siècles, et dans le contexte culturel actuel il est souvent employé - comme d'ailleurs ceux de « spirituel » et « spiritualité » - pour dire à peu près tout et n'importe quoi. Étymologiquement, le mot a la même origine que « mystère », tous deux venant du verbe grec *muo*, qui veut dire « fermer » ou « se taire », et de l'adjectif *mustos*, « caché » ou « secret ». Chez les Pères de l'Église, l'adjectif *mustikos* désignait le sens caché du texte de l'Ancien Testament, lorsque celui-ci parlait en termes voilés du Christ, et la présence divine « cachée » dans les sacrements. Le mot « théologie » d'ailleurs désignait à l'époque

moins une réflexion sur Dieu qu'une *connaissance expérientielle* de Dieu à travers la méditation et la prière, comme dans la célèbre définition d'Evagre le Pontique à la fin du IVe siècle : « Si tu es théologien, tu prieras vraiment, et si tu pries vraiment, tu es théologien ». C'est ainsi que dans le petit traité *De la théologie mystique* du Pseudo-Denys au Ve siècle, le mot « mystique » désigne une forme de connaissance de Dieu qui est cachée au sein de la « Ténèbre » divine et qui se trouve au-delà de toute connaissance sensible ou conceptuelle. C'est dans le même sens que cette expression se trouve employée au Moyen Age, notamment dans la *Theologia mystica* attribuée à Hugues de Balma, prieur d'une chartreuse près de Lyon entre 1289 et 1304. Elle se trouve encore au XVIe siècle chez Jean de la Croix, très marqué par le Pseudo-Denys, qui explique que le terme « théologie mystique » désigne non une théorie abstraite mais la pratique de la « contemplation ». C'est d'ailleurs ce dernier terme, et non pas celui de « mystique », qui est le plus usité par les auteurs chrétiens pour parler de cette recherche de Dieu. Le mot trouve son origine dans le vocabulaire biblique, qui parle de « voir » Dieu. Nous retrouvons ce langage dans les récits évangéliques des « apparitions » du Ressuscité : le mot *ophthè*, traduit habituellement par « il est apparu », signifie littéralement « il s'est fait voir ». Mais pendant toute cette période les mots « mystique » et « contemplation » sont la plupart du temps plus ou moins synonymes.

En même temps, cependant, un glissement de sens important se produit à partir des XIIIe-XIVe siècles, et plus encore au XVIIe siècle qui voit pour la première fois le substantif « mystique » appliqué à une *personne*. Nous assistons alors à l'émergence progressive d'une conscience auto-réflexive, avec une attention grandissante portée à l'état de conscience du sujet et à ses états affectifs. Et le mot « mystique » en vient à s'appliquer moins à la réalité objective mais « cachée » de Dieu en lui-même, qu'à son action dans l'âme individuelle. « Le » ou « la » mystique est ainsi la personne qui « subit » et qui « pâtit de » l'action de Dieu, et qui en *parle*.

C'est en raison de cette évolution que nous avons pris l'habitude, en Occident, de voir les grands « mystiques » chrétiens se situer principalement entre le XIIe et le XVIIe siècles. Mais il est vraisemblable, sinon certain, que la mystique fait partie de l'expérience chrétienne dès les origines. Il ne faut pas confondre l'existence d'un phénomène avec le fait de vouloir le décrire. Les Pères de l'Église, par exemple, sont extrêmement avares de confidences sur leur vie intime. Mais ils livrent

certainement quelque chose de leur expérience sous des formes objectives ou objectivantes, en se référant à des figures bibliques (telles que Moïse sur le Mont Sinaï), en commentant des livres comme le *Cantique des cantiques*, ou en proposant des règles de discernement. Il en va de même dans la littérature des Pères du désert. Même un saint Bernard ou un Guillaume de Saint-Thierry au XII[e] siècle s'expriment la plupart du temps de manière objectivante, à travers des commentaires de textes bibliques, surtout du *Cantique des cantiques*.

Le phénomène de la mystique semble exister d'ailleurs, sous des formes diverses dont il faut éviter de faire des amalgames, dans la plupart des grandes traditions religieuses. Il occupe une place centrale dans le bouddhisme et dans l'hindouisme, et il a occupé à certaines époques de l'histoire une place non négligeable dans l'islam (la tradition du soufisme) et même dans le judaïsme. Par prudence, nous limiterons nos remarques au christianisme essentiellement.

II

Connaissance, savoir, expérience

La langue française permet de faire une distinction forte utile, même si l'usage courant ne la respecte pas toujours, entre « connaître » et « savoir ». Un *savoir sur* quelqu'un ou sur un objet n'est pas identique à une *connaissance de* cette personne ou de cet objet, au sens strict des deux mots. Je peux *savoir* beaucoup de choses *sur* une personne que je n'ai jamais rencontrée ; c'est différent de la *connaître*. Je peux posséder un *savoir* étendu (ou des « connaissances » étendues) *sur* la Chine, mais tant que je ne l'ai pas visitée, je ne peux pas, au sens strict, la *connaître*. L'homme (être masculin) que je suis peut savoir beaucoup de choses *sur* l'expérience de la maternité, je ne pourrai jamais connaître cette expérience. Il en va de même à l'égard de Dieu. Posséder un *savoir sur* Dieu n'est pas la même chose que de le *connaître* (à supposer, bien entendu, qu'une telle « connaissance » soit possible). L'activité désignée par le mot « savoir » suppose un *objet*, et un objet *extérieur* au sujet. Celle que désigne le mot « connaître » suppose, en revanche, un *contact* direct, une *relation* ou une forme d'*expérience*. Le mot « savoir » suppose un sujet *et* un objet, celui de « connaître » permet de parler, d'une certaine manière, d'une relation *entre* deux

sujets : il s'agit de « connaître » Dieu non comme un objet, mais comme le sujet d'une relation.

Or, les mystiques prétendent parvenir à une forme de connaissance de Dieu qui est *au-delà* de tout savoir. Elle est le fruit d'une recherche personnelle qui comporte un travail très poussé sur soi-même (une « ascèse », littéralement un « entraînement ») et débouche, dans le meilleur des cas, sur une « union » personnelle avec Dieu.

Mais nous sommes ici confrontés en permanence à un problème extrêmement épineux, qui est celui du langage. Cela pour deux raisons. D'une part, tous les mystiques, de quelque tradition religieuse qu'ils soient, insistent sur le caractère proprement « ineffable » ou « inexprimable » de leur expérience. D'autre part, nous tombons facilement dans le piège qui consiste à prendre nos pauvres mots pour les réalités qu'ils cherchent à traduire. Le langage de l'expérience mystique, y compris celui de la connaissance mystique, sera toujours à *interpréter*. Que signifient en réalité, par exemple, les mots sanskrits ou japonais que nous traduisons par « illumination », « vide » ou « vacuité » ? La formulation *conceptuelle* ne constitue pas forcément la manière la plus éclairante de rendre compte de l'expérience, cette fonction étant souvent mieux remplie par l'image ou le symbole.

Nous devons nous garder aussi de trop durcir les distinctions faites par certains historiens de la spiritualité, dont l'approche est purement extérieure et intellectuelle. On en trouve une illustration dans l'opposition que certains ont vue entre une mystique « intellectuelle » centrée sur le thème de la connaissance (qui aurait été véhiculée, par exemple, par la tradition dominicaine), et une mystique « affective » centrée sur le thème de l'amour (qu'on trouverait plutôt dans la tradition franciscaine) ; ou encore entre une mystique « ontologique », qui serait d'origine néo-platonicienne, et une mystique « nuptiale » (le « mariage spirituel » ou les « noces spirituelles ») inspirée du langage du *Cantique des cantiques*. Il s'agit, en réalité, tout simplement de différents *langages*, qui cherchent sans doute à mettre en relief diverses facettes d'une expérience, mais qui sont tributaires aussi d'une époque et d'un contexte culturel. D'ailleurs, plusieurs d'entre eux peuvent se trouver chez un même auteur, comme Jean de la Croix. Dans tous les cas, il ne faut jamais confondre ce langage avec l'*expérience* elle-même.

Avant d'essayer de préciser la nature de la connaissance mystique, essayons de cerner d'abord les caractéristiques générales de l'expérience mystique elle-même. Les mystiques de toutes les religions ont l'impression d'entrer directement en contact avec une « réalité » fondamentale, voire avec *la* Réalité la plus fondamentale qui soit. Celle-ci est en général perçue comme une « totalité », et une totalité englobante qui transcende les oppositions et les antinomies de la vie courante. Elle est aussi ressentie comme suprêmement désirable : dans la tradition chrétienne, par exemple, saint Bernard parle de « savourer » Dieu, d'autres de « goûter », voire de « jouir de » Dieu. Certains mystiques éprouvent un sentiment d'« enstase », c'est-à-dire d'une descente au plus profond d'eux-mêmes, d'autres celui d'une « extase » ou d'une sortie d'eux-mêmes. D'autres encore parlent d'un état de passivité dans lequel le sujet est « saisi » ou « agi » par Dieu ; mais la conscience du sujet reste pleinement éveillée, si bien qu'il vaudrait peut-être mieux parler d'un état de disponibilité totale à une « Présence » qui l'envahit. Tous insistent sur le caractère « unitif » de l'expérience, les auteurs chrétiens parlant couramment de l'union à Dieu. Et tous insistent aussi sur le caractère *transformant* de l'expérience, certains mystiques chrétiens allant jusqu'à employer le langage de la divinisation : Dieu nous « divinise » ou nous « déifie ». Il nous transforme peu à peu en ce qu'Il est Lui-même.

Quant à l'aspect *cognitif* de l'expérience, il n'est pas ce que la tradition chrétienne met le plus en évidence, cette place étant occupée par le thème de l'« union » amoureuse. Cet aspect est néanmoins bien présent, et se trouve inséparablement lié à celui de l'union à Dieu.

III

Connaissance et union

Remarquons d'abord que tous les auteurs spirituels, dès les débuts du christianisme, prennent appui sur le langage des auteurs bibliques eux-mêmes, tout particulièrement saint Jean et saint Paul qui emploient à plusieurs reprises le vocabulaire de la « connaissance » (*gnôsis*, *ginôskô*). Si Jean affirme que « personne n'a jamais vu Dieu », il ajoute que « Dieu Fils unique, qui est dans le sein du Père, nous l'a fait connaître ». Mais il ne s'agit pas d'une connaissance purement

extérieure. Elle est connaissance de la « vie éternelle » : « La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus Christ » (Jn 17, 3, traduction de la T.O.B.). Elle est inséparable de l'expérience de l'amour et de l'« inhabitation » du Christ en ses disciples : « Je leur ai fait connaître ton nom et je le leur ferai connaître encore, afin que l'amour dont tu m'as aimé soit en eux, et moi en eux » (Jn 17, 26). Cette connaissance est donc inséparable d'une *relation* vécue intérieurement. Chez Paul, connaître Dieu ou le Christ est d'abord et avant tout « être connu de », par exemple en Ga 4, 9 : « Maintenant que vous connaissez Dieu, ou plutôt que vous êtes connus de lui », ou en 1 Co 13, 12 : « Alors, je connaîtrai comme je suis connu ». Lui aussi lie explicitement le thème de la connaissance à celui de l'amour : « Si quelqu'un s'imagine connaître quelque chose, il ne connaît pas encore comme il faudrait connaître. Mais si quelqu'un aime Dieu, il est connu de lui » (1 Co 8, 2-3). Cette connaissance implique aussi une « assimilation » à son objet, par exemple en Ph 3, 10 en parlant du Christ : « Il s'agit de le connaître, lui, et la puissance de sa résurrection, et la communion à ses souffrances, et devenir semblable à lui dans sa mort ». Enfin, l'auteur de l'épître aux Éphésiens lie explicitement l'« inhabitation » du Christ en nous et la connaissance de son amour : « Qu'il [le Père] fasse habiter le Christ en vos cœurs par la foi ; enracinés et fondés dans l'amour, vous aurez ainsi la force de comprendre, avec tous les saints, ce qu'est la largeur, la longueur, la hauteur, la profondeur… et de connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance » (Ep 3, 17-19). Toute la tradition spirituelle chrétienne, dans sa réflexion sur la connaissance de Dieu, ne fera que commenter de tels textes et en développer les implications, en liant inséparablement les thèmes de la connaissance de Dieu et de l'union amoureuse.

Ainsi, plusieurs des Pères insistent sur le fait que, si Dieu est « incompréhensible » pour l'intelligence humaine et « inconnaissable » par elle, il existe une autre forme de connaissance qui se situe au-delà de tout concept et de toute image, de toute forme d'activité proprement intellectuelle. Grégoire de Nysse affirme dans sa *Contemplation sur la vie de Moïse* que la vraie connaissance et la vraie vision de Dieu consistent à « comprendre qu'il transcende toute connaissance », que Dieu est « inaccessible à toute nature intellectuelle » et « échappe aux prises de l'esprit », et que « tout concept formé par l'entendement pour tenter d'atteindre et de cerner

la nature divine ne parvient qu'à façonner une idole de Dieu, non à le faire connaître »[1]. Le Pseudo-Denys déclare que « s'il arrive que, voyant Dieu, on a compris ce que l'on a vu, en réalité ce n'est pas Lui-même qu'on a vu », et que « Lui; c'est au-delà de l'intelligence et au-delà de l'essence qu'Il a sa demeure »[2]. Ces deux auteurs recourent volontiers d'ailleurs à l'emploi de l'*oxymoron*, figure de rhétorique qui consiste à conjoindre deux termes apparemment contradictoires, comme la « ténèbre lumineuse ». Eckhart cite saint Augustin affirmant que « ce que l'homme peut dire de plus beau sur Dieu, c'est qu'il sache se taire », et il insiste lui-même sur le fait qu'on doit connaître Dieu « sans image, sans intermédiaire, et sans comparaison »[3]. Pour Jean de la Croix, « tout ce que l'entendement peut connaître, la volonté goûter et l'imagination représenter est tout à fait dissemblable de Dieu et n'a aucune proportion avec lui »[4]. Pour connaître vraiment Dieu, il faut « l'illumination de la théologie mystique »[5]. Il s'agit là, pour Jean de la Croix, de l'aboutissement ultime de la foi : « Pour s'approcher de Dieu, [l'entendement] doit se dégager de lui-même et de ses connaissances, et marcher par la foi en croyant sans comprendre. C'est par cette voie que l'entendement arrive à la perfection, car la foi est le seul moyen adéquat pour l'union à Dieu, et l'âme atteint Dieu, non en comprenant, mais en ne comprenant pas »[6].

On trouve une insistance similaire sur la nécessité d'un dépassement de tout concept, et une utilisation de techniques analogues, dans le bouddhisme zen, par exemple dans la pratique du *koan* qui renferme une apparente contradiction ou impossibilité logique (le bruit d'une main qui applaudit) proposée par le maître au disciple et destinée à ébranler ses certitudes intellectuelles, ou encore dans le dicton « Si tu vois le Bouddha, tue le Bouddha » (si l'image même du Bouddha se présente à l'esprit au cours de la méditation, il faut la chasser). Mais il va sans dire que la notion de foi utilisée par Jean de la Croix a une signification spécifiquement chrétienne.

---

1. *Contemplation sur la vie de Moïse,* Le Cerf, Sources chrétiennes n° 1, p. 111-112.
2. *Lettre 1, à Gaïos, moine*, dans *La Théologie mystique. Lettres,* Migne, coll. « Les Pères dans la foi », p. 49.
3. *Sermons* (tr. J. Ancelet-Hustache), Le Seuil, tome III, p. 152-153.
4. *La Montée du Carmel,* livre 2, 8, 4-5, *Œuvres complètes,* Le Cerf, 1997, p. 661.
5. *La Nuit obscure,* livre 2, 17, 6, *Œuvres complètes*, Le Cerf, 1997, p. 1033.
6. *La Vive flamme d'amour B*, strophe 3, 48, *Œuvres complètes*, Le Cerf, 1997, p. 1517.

IV

De l'inconnaissance à l'amour

Grégoire de Nysse et le Pseudo-Denys sont les pères de la théologie dite « apophatique » ou négative (par opposition à la théologie « cataphatique » ou positive), qui parle de Dieu en énonçant des jugements négatifs : Dieu *n'est pas* ceci ou cela, Il est toujours « autre », toujours « au-delà » de tout ce qu'on peut dire de Lui. Les théologies occidentales, à la différence de celles de l'Église d'Orient, ont accordé relativement peu d'importance à cette approche. Celle-ci se trouve pourtant illustrée par quelques grandes figures soit de théologiens, soit d'auteurs spirituels (soit des deux en même temps) : Jean Scot Erigène au IXe siècle, Maître Eckhart, l'auteur anonyme de l'ouvrage médiéval anglais *The Cloud of Unknowing* (*Le Nuage de l'inconnaissance*), et Jean de la Croix qui insiste sur la nécessité de renoncer à toute recherche sensible (nuit des sens) et intellectuelle (nuit de l'esprit). Mais la théologie « apophatique » ou négative comporte en fin de compte les mêmes limites que la théologie « positive » : le Pseudo-Denys rappelle à juste titre que les négations sont, tout autant que les affirmations, des *concepts*, et qu'ils sont à dépasser à leur tour. Les mots ne sont que des mots, et non pas les réalités qu'ils cherchent à décrire ou à désigner. L'« apophase » n'est finalement qu'une méthode, une discipline ascétique au service d'une démarche spirituelle visant à nous ouvrir à un « au-delà ».

Pour les mystiques chrétiens, donc, la vraie connaissance de Dieu ne se situe pas au niveau de l'intelligence ou de la pensée conceptuelle, mais à *l'intérieur d'une relation* ou de ce que l'auteur de la Deuxième épître de Pierre appelle « être participant » à la vie divine (2 P 1, 4). Un auteur anonyme de l'époque patristique affirme qu'« il n'y a pas d'autre moyen de connaître Dieu que de vivre en lui ». Si tous n'utilisent pas forcément le langage de l'amour, tous emploient avec insistance celui de l'union. Ainsi, le Pseudo-Denys invite le destinataire de son traité à « s'exercer aux contemplations mystiques », à abandonner « toutes sensations et jusqu'aux spéculations de l'intelligence », afin d'être « surélevé par la voie de l'inconnaissance jusqu'à ne plus faire qu'un avec Celui qui est au-dessus de toute essence et de toute connaissance »[7]. Et Eckhart ajoute à la phrase déjà citée celle-ci : « Mais si je dois

7. *La Théologie mystique. Lettres,* Migne, coll. « Les Pères dans la foi », p. 21-22.

connaître ainsi Dieu sans intermédiaire, il faut absolument que je devienne lui et qu'il devienne moi »[8]. Le langage le plus usité reste celui de l'union amoureuse, et ce n'est certainement pas un hasard si plusieurs des auteurs qui affirment avec le plus d'insistance l'incompréhensibilité de Dieu, comme Grégoire de Nysse ou Jean de la Croix, sont aussi des chantres de l'amour de Dieu. Si, pour ce dernier, le passage par la « nuit obscure » est indispensable, il ne s'agit là que d'un passage, et son œuvre culmine avec le chant du *Cantique spirituel* et de *La Vive flamme d'amour*.

Enfin, tous les mystiques chrétiens insistent sur le fait que le chemin qui conduit à cette forme particulière de connaissance de Dieu passe par une certaine disposition spirituelle, qui est celle d'un « abandon » entre les mains de Dieu. Car la portée de ces mises au point dépasse de très loin le simple débat d'idées, et il faut insister sur l'importance des enjeux de la réflexion théologique pour notre vie spirituelle. Pour mieux le saisir, il est utile de faire une distinction entre « connaître » et « comprendre ». Ce dernier verbe vient du latin *cum-prehendere*, qui signifie littéralement « saisir ensemble », « se saisir de », « s'emparer de », voire « enfermer ». Il y a souvent, dans la volonté de comprendre, le désir inavoué d'exercer un *pouvoir* : en réduisant Dieu à un concept que nous pouvons « maîtriser », nous acquérons (ou pensons acquérir) un certain pouvoir sur Lui. La théologie peut ainsi être source d'un orgueil profond. L'approche apophatique, en revanche, en insistant sur l'« incompréhensibilité » de Dieu et sur la nécessité, afin de le « connaître », de renoncer à tout savoir conceptuel, induit un mouvement de démaîtrise, d'abandon, une volonté non de « saisir » mais de « se laisser saisir » ou, comme disait Bérulle, de se laisser « envahir par le Mystère ».

Il nous faut vivre avec cette contradiction, et en tirer une leçon d'humilité. Nous, chrétiens, *devons* parler de Dieu, nous *devons* annoncer l'Évangile, sinon nous serions, pour reprendre la formule de saint Paul à son propre sujet, « les plus malheureux des hommes ». Mais nous devons en même temps reconnaître qu'aucun langage sur Dieu ne peut jamais être adéquat, que Dieu sera toujours au-delà de tout ce que nous formulerons à son sujet, et que le langage théologique, aussi nécessaire soit-il, ne sera jamais qu'un tâtonnement pour essayer de dire l'indicible.

8. *Sermons* (tr. J. Ancelet-Hustache), Le Seuil, tome III, p. 153.

V

Les visions et l'humanité du Christ

Beaucoup de mystiques chrétiens ont été aussi des « visionnaires ». Quel statut faut-il accorder à ces visions ? Il serait trop long de traiter dans le détail cette question. Faisons simplement deux remarques. Les visions ne peuvent pas avoir valeur de « révélation » au sens propre, car l'Église a toujours enseigné que la Révélation a pris fin « avec la mort du dernier des Apôtres », c'est-à-dire à la clôture du canon des Écritures qui restent la seule source authentique de la Révélation. D'ailleurs, de grands mystiques comme Thérèse d'Avila (qui, pourtant, a elle-même joui de beaucoup de visions) et Jean de la Croix ont fermement condamné la *recherche* de telles visions.

Enfin, un problème particulier à la mystique chrétienne est posé par la volonté déclarée de certains auteurs de « dépasser » les images attachées à l'humanité du Christ. La question a soulevé de très vifs débats entre les XIVe et le XVIIe siècles, certains théologiens condamnant sans retour la recherche d'une connaissance non-conceptuelle de Dieu, en affirmant qu'on n'avait pas le droit de dépasser l'image du Christ. D'autres ont répondu que, dès lors qu'on est plongé pour ainsi dire dans le Christ comme dans un fleuve, on n'a plus besoin de voir le rivage ou l'eau qui coule ; dès qu'on est « assimilé » au Christ, grâce à la présence vivifiante et transformante de son Esprit en nous, nous n'avons plus besoin d'une « représentation » extérieure. Même Thérèse d'Avila, défenseur acharnée de l'humanité du Christ, tout en exprimant avec force sa désapprobation formelle de toute volonté humaine de « dépassement », reconnaissait volontiers que Dieu pouvait prendre une telle initiative : « Quand il plaît à Dieu de suspendre toutes les puissances [...], il est évident que, malgré nous, cette présence de la sainte humanité nous échappe. Qu'alors il en soit ainsi, fort bien. Heureuse perte, qui nous met en état de mieux jouir de ce que nous croyons perdre ! L'âme alors s'emploie tout entière à aimer ce que l'entendement cherchait à connaître, elle aime ce qu'elle ne comprenait pas, elle jouit de ce dont elle n'aurait pu jouir parfaitement sans se perdre elle-même. Se perdre ainsi, je le répète, c'est mieux se gagner. »[9]

9. *Livre de la vie*, ch. 22, *Œuvres complètes*, Le Cerf, p. 163.

VI

Théologie et mystique

La connaissance mystique de Dieu n'abolit en aucune façon la nécessité d'un savoir conceptuel, rationnel sur Dieu, d'un savoir aussi précis, clair, organisé et « scientifique » que possible. Mais ce savoir ne peut jamais être une fin en lui-même, comme nous le rappelle saint Thomas d'Aquin dans une formule bien connue : « L'acte de croire ne s'arrête pas à l'énoncé, mais va jusqu'à la réalité elle-même (*non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem*) : nous ne formons des énoncés que comme instruments pour avoir connaissance des réalités, et cela vaut pour la science autant que pour la foi (*in scientia, ita et in fide*) »[10]. La théologie a pour fonction d'orienter non seulement notre agir pratique ou éthique, mais aussi notre recherche spirituelle. Notre manière de « penser » Dieu détermine notre manière de le prier et de le chercher – ainsi que, le cas échéant, notre incapacité, ou notre refus, de le faire. La théologie occidentale a eu tendance à certaines périodes à l'oublier. Ce n'est pas le cas de l'Église d'Orient, dont la pensée est bien illustrée par ces quelques lignes de Vladimir Lossky qui nous rappellent une vérité fondamentale qu'il est aujourd'hui urgent pour nous, chrétiens occidentaux, de retrouver :

« Loin de s'opposer, la théologie et la mystique se soutiennent et se complètent mutuellement. [...] Tout le développement des luttes dogmatiques soutenues par l'Église au cours des siècles, si on l'envisage du point de vue purement spirituel, nous apparaît dominé par la préoccupation constante qu'a eue l'Église de sauvegarder à chaque moment de son histoire la possibilité pour les chrétiens d'atteindre la plénitude de l'union mystique. [...] Dans les questions qui se posent successivement, sur le Saint-Esprit, sur la grâce, sur l'Église elle-même [...], la préoccupation centrale, l'enjeu de la lutte, est toujours la possibilité, le mode, ou les moyens de l'union avec Dieu. [...] spiritualité et dogme, mystique et théologie, sont inséparablement liés dans la vie de l'Église. »[11]

Keith Beaumont
Prêtre de l'Oratoire

10. *Somme de théologie*, IIa-IIae, qu. 1, art. 2.
11. *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Aubier, 1944, p. 6-11.

Secrétariat-Abonnements :
13, rue Louis-Perrier F-34000
MONTPELLIER
Tél.
04 67 06 45 76
Fax
04 67 06 45 91
email :
<contact@revue.etr.org>
Site Web http://www.revue-etr.org/

Abonnement 2005 :
France 31 €
Etranger 35 €

Abonnement de soutien :
France 42 €
Etranger 45 €

Tables 1976-1990 : 10 €
(franco 13 €)

Prix de ce n° :
10 €
(franco 13 €)

ÉTUDES THÉOLOGIQUES & RELIGIEUSES

Tome 79 **2004/4**

Martine Mertzweiller

Connaître Dieu en Jésus Christ

Ce qui blesse les autres approches du divin

Mon âme a soif du Dieu vivant
Quand le verrai-je face à face ?

(Ps 41)

Le contexte indiciblement tragique de cette fin d'année 2004 ne pouvait pas ne pas orienter ce qui suit : plus de deux cent mille morts et la chaîne prévisible d'interminables souffrances en ce temps de Noël. Où est Dieu ? Que dire à partir de la foi en Jésus-Christ ?

I

Dieu parle

« *Dieu, en la période finale où nous sommes, nous a parlé en un Fils qu'il a établi héritier de tout, par qui aussi il a créé les mondes. Ce Fils est resplendissement de sa gloire et expression de son être et il porte l'univers par la puissance de sa parole.* » (Hé 1, 2-3)

Pour se faire connaître, Dieu parle, et il parle en un Fils. La foi et la théologie chrétiennes doivent donc se présenter comme une annonce. Si Dieu parle aux hommes, tous doivent entendre ce qu'il dit, et le comprendre ! Là est le défi permanent de l'Église du Christ, sa mission. Car comment Dieu parle-t-il ? *En un Fils*. Or, ce fils, Jésus

Christ, est un homme ; et cet homme *« est mort pour nos péchés, selon les Écritures. Il a été enseveli, il est ressuscité le troisième jour, selon les Écritures. Il est apparu à Céphas puis aux Douze »* (1 Co 15, 3-5).

Dire *Dieu a parlé* demande alors que l'on écoute, que l'on regarde, que l'on suive celui qui porte cette parole tout à fait inattendue. Il n'y a plus de connaissance de Dieu possible, qui ne se réfère à cet homme. Toutes les Écritures bibliques, toute expérience humaine, toute sagesse, trouvent leur sens ultime dans le ministère, la mort et la résurrection de Jésus le Christ de Dieu. La théologie, a tonné Karl Barth dès le début du XXe siècle, n'a pas d'autre thème en régime chrétien. La philosophie et la métaphysique s'épuisent à délivrer une connaissance de l'homme, de son monde et de Dieu, si elles ne sont confrontées à cette parole qui vient *de* Dieu. Mais cette parole, rappelons-le, est *en un Fils*. Et le Fils de l'homme, selon le titre que Jésus a utilisé lui-même, *« n'a pas dit ce qu'il était, il a fait ce qu'il était »*[1]. Et voilà le paradoxe : ce que Dieu fait connaître aux hommes de lui-même, et qui les concerne tous, n'est finalement accessible *que* dans l'humanité de *ce Jésus*. En lui, c'est *l'humanité de Dieu*[2] qui se donne à connaître, quand l'homme voudrait tant percer les mystères de la divinité ! Par dessus tout, le cri de cet homme, *« Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? »* (Mc 15, 34), continue de résonner sur toute souffrance comme l'incompréhension profonde des hommes face à ce qui est ressenti comme l'insoutenable silence de Dieu.

C'est à cette incompréhension au sujet de la relation de Dieu avec l'homme qu'il faut tenter de donner une réponse qui ne soit pas une série d'arguments, mais la manière dont un chrétien peut lire le Nouveau Testament qu'il reçoit dans l'Église.

1. Daniel MARGUERAT, « Jésus historique, une quête de l'inaccessible étoile », *Théophilyon*, tome VI, vol 1, p. 54, Lyon, 2001.
2. Titre de l'importante conférence au cours de laquelle Karl Barth présenta un changement d'orientation de la théologie évangélique, à Aarau, le 25 septembre 1956.

II

Blessure de l'homme choqué par le silence de Dieu

Devant l'indicible, faut-il penser Dieu dans l'autolimitation et le retrait, comme l'a fait Hans Jonas[3] ? Le Christ, au contraire, affirme sa présence au plus proche : *« Mon corps est vraie nourriture et mon sang vraie boisson »* (Jn 6, 55). C'est de cette manière qu'il est avec ses disciples *« tous les jours jusqu'à la fin des temps »* (Mt 28, 20). Dans la Bible, jusque dans l'Apocalypse, la présence et l'absence sont liées à la qualité de la relation, relation réciproque qui se dit en terme d'*Alliance*.

> *« Moi, tous ceux que j'aime, je les reprends et les corrige.*
> *Sois donc fervent et repens-toi !*
> *Voici que je me tiens à la porte et je frappe.*
> *Si quelqu'un entend ma voix et ouvre la porte,*
> *J'entrerai chez lui et je prendrai le repas avec lui et lui avec moi »* (Ap 3, 19-20)

– Où es-tu ? demande Dieu qui vient à la recherche de l'homme (Gn 3, 9). L'abondance et le confort – y compris intellectuel et spirituel – ont submergé la vérité de notre désir, trompé notre attente et coupé notre faim. *« Si vous ne mangez pas la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez pas son sang, vous n'aurez pas en vous la vie »* (Jn 6, 53). La révélation de Dieu en Jésus Christ est la révélation d'un mystère de grâce. Mais ce mystère joyeux ne se laisse dévoiler que dans un dessaisissement certain. Difficile ! L'homme résiste à éprouver ses limites et le tragique d'un destin soumis à la finitude. Il peut certes surmonter l'angoisse liée à ce destin. L'intuition qu'il a de Dieu lui donne le courage de vivre dans l'affirmation qu'il y reçoit de son être. Mais son impuissance, la conscience de sa culpabilité, la souffrance et la détresse de l'innocent le ramènent constamment à la nécessité d'affronter la mort dont il ne veut pas. Dans la mort, l'homme ne peut s'appartenir ni appartenir à quiconque. En ce sens, la mort dévoile quelque chose du mystère de l'homme. La mort est l'échéance paradoxale de l'affirmation d'une liberté et d'une dignité inaliénables.

3. H. JONAS, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, Payot-Rivages poche, 1994.

Mais cette liberté et cette dignité n'ont que peu à voir avec l'idée que l'on s'en fait habituellement.

> *« Une troisième fois, l'aumônier se penche vers le petit Dauphin et lui parle longuement à voix basse... Au milieu de son discours, l'enfant royal l'interrompt avec colère :*
>
> *- Mais alors, crie-t-il, d'être Dauphin, ce n'est rien du tout !*
>
> *Et, sans vouloir plus rien entendre, le petit Dauphin se tourna vers la muraille, et il pleura amèrement. »* (Alphonse Daudet, *Lettres de mon moulin,* « La mort du Dauphin »).

Face à la mort comme dans la vie, qui peut accepter de *n'être rien du tout* ? L'heure de l'agonie éclaire la vanité des rôles sociaux, du trop plein d'exigences de progrès et de réussite *à tout prix*. Devant la détresse, restent l'aveu silencieux d'une fragilité partagée et la présence discrète de l'ami ou du frère au seuil du mystère de l'autre. Où est Dieu à l'heure de la mort de l'innocent ? Que vaut, en cet instant, le souvenir de l'intuition lumineuse d'une Présence qui fonde l'heureuse affirmation de soi ? La nuit obscure fait taire tout ce qu'on a pu dire sur Dieu : le plus noble comme le plus vil ; le Tout Autre pressenti dans l'expérience mystique aussi bien que le Dieu instrumentalisé par la religion bourgeoise et sans foi de tous ceux qui vivent à la surface d'eux-mêmes et dans l'oubli des autres. L'ombre de la Croix apporte un démenti cinglant aux sécurités religieuses et sociales. L'idée de Providence, la Majesté divine, sont emportées et avec elles jusqu'à la faculté de penser.

Dans ces conditions, que dire qui ne travestisse la vérité du Christ *« livré pour nos péchés, ressuscité pour notre justification »* (Rm 4, 25) ? Qu'est-ce qu'un chrétien peut dire de sa foi à un autre croyant, à un chercheur de Dieu, à tout homme ? A l'ombre de la Croix, la théologie chrétienne devient prédication et l'expérience de Dieu qui en découle conduit à l'exigence d'une conversion radicale, car connaître Dieu dans l'humanité du Christ provoque un bouleversement, des ruptures dans les modes de pensée et les pratiques religieuses telles que les premiers chrétiens ont souvent été soupçonnés d'athéisme. Aujourd'hui encore, la Croix demeure, « *scandale pour les juifs et folie pour les païens* » (1 Co 1, 23).

Dans un monde ébranlé par les catastrophes mais attaché plus que jamais à l'idée néopélagienne de progrès et d'émancipation,

comment faire retentir l'annonce pascale, la bonne nouvelle capable de remettre debout, de libérer, de réconcilier ?*

Comment le faire sans disqualifier pour autant les autres chemins par lesquels Dieu se fait connaître *aussi* à ceux qui ne connaissent pas Jésus Christ, tous ces humains destinataires, eux aussi, de cette bonne nouvelle ?

Néopélagien, de Pélage (vers 400 ap. J.C.): théologien dont Augustin réfuta les thèses qui prônaient la primauté du libre-arbitre de l'homme, minimisaient les conséquences du péché originel et donc le rôle de la grâce pour le salut.

III

Dieu déjà connu de quelque manière par l'intuition

Si la foi chrétienne se donne essentiellement comme annonce, il n'est pas question pour autant de disqualifier la connaissance naturelle de Dieu ; ce serait en quelque sorte méconnaître l'universalité de l'œuvre du salut par laquelle Dieu a rendues connaissables pour l'intelligence *ses perfections invisibles*. Toute la tradition catholique jusqu'à l'encyclique *Fides et ratio* (1998) en témoigne. A cette connaissance naturelle, sensible et rationnelle, il convient d'intégrer la toute première ouverture de l'homme à l'horizon de transcendance ; le tout premier appel d'une intériorité percevant le mystère de *ce vers quoi* tendent justement cette intériorité et cette ouverture transcendantale, sans qu'un tel mystère soit pour autant à chaque fois thématisé religieusement. Puisque l'homme est « *la seule créature sur terre que Dieu ait voulue pour elle-même* »[4], ce que développe le thème biblique de l'élection, la révélation et l'anthropologie éclairée par cette révélation montrent que Dieu vient en aide à tous les hommes « *pour qu'ils le cherchent et puissent le trouver* »[5], et ce par toutes les qualités de l'humain, intelligence, sensibilité, socialité. L'ouverture transcendantale, plus encore, la « transcendantalité »[6] qui comprend l'intériorité propre à l'humain ainsi

4. Concile Vatican II, Constitution *Gaudium et spes*, 23,3.
5. Missel Romain, Prière eucharistique n°4.

considéré, se trouve être toujours l'effet d'un don créé, présent universellement en l'homme, en vue de l'alliance. C'est Dieu qui donne à sa créature la profondeur de la mémoire et de l'anticipation, le désir infini de la relation accomplie dans l'amour, l'énergie toujours renouvelée de la mise en œuvre de ses projets, sans que les limites du champ de ses expériences catégorielles l'empêchent de s'aventurer toujours plus avant dans une quête dont il perçoit l'enjeu pour lui-même et tous les siens : vivre en présence de Celui dont il tient ce qu'il est et ce qu'il espère devenir, alors même qu'il ne le connaît pas encore. C'est ainsi que saint Augustin a compris l'itinéraire qui l'a conduit jusqu'au Dieu de Jésus Christ : « *Tu nous as faits pour Toi, Seigneur, et notre cœur est sans repos tant qu'il ne demeure en toi.* »[7]

Le désir et la capacité de connaître Dieu à partir de ce qu'est l'homme dans son monde – connaissance intuitive et rationnelle –, nous pouvons dès lors les considérer comme les conditions de possibilité qui font de l'homme un véritable partenaire pour Dieu. Cela implique qu'à l'origine l'homme ne soit pas le simple produit d'un arbitraire créateur, mais un être fondamentalement libre de sa réponse. L'*être homme* créé par Dieu « habite » le dessein divin éternel, ce qu'exprime, avec le concept de préexistence, l'unité personnelle du Verbe de Dieu et de l'homme Jésus affirmée au concile de Chalcédoine. Car c'est bien à partir de Jésus Christ et de lui seul, dans une perspective divine intratrinitaire, que nous connaissons que « *Dieu se détermine lui-même à ne pas être Dieu sans l'homme* » selon l'expression du théologien luthérien Eberhard Jüngel[8]. Cela signifie que dès l'origine de l'homme Dieu créateur a pourvu ce dernier des moyens suffisants pour avoir l'idée de son existence, pour le chercher, pour le nommer. Dans les religions du monde, la mémoire de l'histoire humaine porte les empreintes de l'alliance que Dieu se propose de faire depuis toujours avec l'homme, et ce, malgré l'éloignement provoqué par le péché : « *Tu as multiplié les alliances avec eux.* »[9]

---

6. Voir le *Traité fondamental de la foi* de K. Rahner, Centurion, 1983, 2e et 4e étapes.
7. Saint Augustin, *Confessions*, Livre I, chapitre 1.
8. E. Jüngel, *Dieu, mystère du monde*, Le Cerf, 1997, tome I, p. 56.
9. Prière eucharistique n° 4.

La position tenue par le protestantisme avec Karl Barth, selon laquelle seule la Révélation transmise par le témoignage apostolique rend possible une connaissance non idolâtrique de Dieu par le moyen de la foi, n'est pas contradictoire avec cette approche de la question puisqu'une telle approche affirme que c'est par Dieu que nous connaissons Dieu. Elle exige néanmoins que nous examinions à présent ce qui se passe lorsque le chercheur de Dieu – dont l'intelligence et la sensibilité sont déjà travaillées de l'intérieur par l'exigence de vérité – en vient à être littéralement retourné par « *Celui qui, m'ayant appelé par sa grâce, a jugé bon de révéler en moi son Fils* » (Ga 1, 15). En quoi le visage de Dieu reconnu en Jésus Christ dans la foi opère-t-il une rupture – une blessure, comme le suggère le sous-titre de cet article – avec ce qui avait été d'abord une connaissance intuitive de Dieu, médiatisée par des expériences catégorielles et que nous pouvons déjà reconnaître comme l'effet de la grâce singulière par laquelle Dieu appelle quelqu'un à « *marcher en sa présence* » (Gn 17, 1).

IV

L'expérience d'un retournement

Le témoignage de ceux qui ont vécu un tel retournement[10] est éloquent : l'expérience de la proximité de Dieu réorganise toute leur existence. Dieu se donne à connaître dans un événement, une expérience particulière, intégrée à la singularité de la vie de la personne et qui ouvre le champ de cette existence à une profondeur jusque-là ignorée. Quelque chose se produit qui oblige à ressaisir les autres expériences de cette vie dans une unité nouvelle. Mais une telle unité ne se fait pas sans le passage par une crise : tout savoir préalable *sur* Dieu est jeté bas avec le masque d'*avant*, celui de l'homme qui voulait penser Dieu, justifier Dieu ou se justifier lui-même, comprendre le monde tel qu'il va selon des évidences à présent remises en cause : « *Oui, je suis le plus incrédule des croyants ! Je suis un homme à qui quelque chose est arrivé, que je ne puis dire encore. (...) J'ai été quelque temps un horrible*

10. Il n'est pas possible de distinguer ici, comme cela serait nécessaire, entre le témoignage des catéchumènes et celui des recommençants, entre les parcours progressifs et les conversions subites. Mais la concordance de certains points et l'abondance des récits justifient ce qui est évoqué trop rapidement dans cet article.

petit philosophe christianisant, ce qui a rendu ma conversion infiniment plus affreuse qu'à d'autres : il a fallu que toutes ces carapaces d'imposture fussent brisées (...). Mais non, je n'ai même pas la foi. La Foi m'a. Je ne crois pas que Dieu existe, car je ne crois pas que, *je crois* en...*Non messieurs, je ne détiens pas la Vérité : la Vérité me détient, et comme les détenus, je me débats et je cherche à m'évader ! Pourtant elle me libère, mais cette liberté-là est si dure à vivre ! Si vous saviez comme vos esclavages sont plus faciles ! J'admets donc qu'on la refuse : je l'ai si longtemps refusée !* »[11] On peut être surpris par le ton de ce récit. Il n'est pourtant pas plus vigoureux que les propres mots de saint Paul aux chrétiens de Philippes : « *J'avais des raisons d'avoir aussi confiance en moi-même. (...) Or, toutes ces choses qui étaient pour moi des gains, je les ai considérées comme une perte à cause du Christ. Mais oui, je considère que tout est perte en regard de ce bien suprême qu'est la connaissance de Jésus Christ mon Seigneur. A cause de lui j'ai tout perdu et je considère tout cela comme ordures afin de gagner Christ et d'être trouvé en lui, non plus avec une justice à moi qui vient de la loi, mais avec celle qui vient de la foi au Christ, la justice qui vient de Dieu et s'appuie sur la foi* » (Ph 3, 4, 7-9). Le témoignage de l'Apôtre qualifie les autres témoignages en montrant qu'il y a bien une rupture, un saut qualitatif de type pascal entre toute connaissance préalable de Dieu et le choc de la révélation de Jésus Christ, icône du Dieu vivant dans son humanité.

V

En Christ, Dieu plus incompréhensible encore ?

Car ce qui était cherché et, de quelque manière, connu au sujet de Dieu n'était pas encore Dieu tel que Jésus Christ nous le fait connaître. Qu'il s'agît de l'expérience mystique de l'être ineffable et transcendant, du Destin ou encore du Principe de la vie toujours plus mystérieux, de Dieu enfin « *tel que rien de plus grand ne puisse être pensé* », selon la formule anselmienne, ce n'était pas encore Celui que Jésus nous donne à connaître*.

11. M. CLAVEL, *Ce que je crois*, Grasset, 1975, p. 24-25.

Anselme de Cantorbéry (1033-1109) : Abbé du Bec puis archevêque de Cantorbéry, théologien qui cherche à rendre compte de l'existence de Dieu à partir d'arguments rationnels.

Dieu connu à partir des choses créées mais dans « *une dissemblance toujours plus grande au sein d'une ressemblance si grande soit-elle* »[12], ne rapproche pas du mystère trinitaire. Car le mystère trinitaire dit à la fois *Dieu est amour* et *Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique* (Jn 3, 16). Ce mystère veut donc être saisi et non contourné, car l'amour veut l'amour. L'analogie de la connaissance naturelle selon le principe de dissemblance qui visait à protéger l'aséité divine, est retournée puisque dans une dissemblance encore si grande, Jésus manifeste, dans l'Evangile, une proximité de Dieu toujours plus grande. Il ne s'agit certes pas d'anthropomorphisme[13]. Le mystère de Dieu, qui demeure, veut cependant être saisi comme mystère d'amour qui se livre entre les mains des hommes en s'identifiant à un homme vivant sous le regard de Dieu, dans l'obéissance à Dieu. Le concept d'un Dieu inconnaissable qui fondait la divinité même de Dieu jusque dans la scolastique, est questionné par l'attitude de l'homme Jésus qui affirme « *qui me voit, voit le Père* » (Jn 14, 9). Ceux qui murmurent contre Jésus lorsqu'il parle avec les pécheurs et mange avec eux, murmurent aussi contre le Très Haut « *qui est bon pour les ingrats et pour les méchants* » (Lc 6, 35).

Cette proximité de Dieu discernable dans la liberté inouïe de Jésus est sans doute ce qui choque le plus, ce qui peut dérouter le croyant. Qu'en est-il, en effet, du Dieu législateur, garant de l'idée du bien, si la miséricorde l'emporte sur la justice ? Si Dieu laisse son Christ mourir sur une croix, que faire de la souffrance et de la culpabilité des hommes ? Pour entrevoir la vérité de Dieu dans le cri du Crucifié « *Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?* », il faut renoncer à la

12. Définition de l'analogie de l'être : «*...quia inter Creatorem et creaturam non potest tanta similititudo notari, quin inter eos major sit dissimilitudo notanda* » (IVe Concile du Latran, 1215, Denz. 806).

13. E. Jüngel : « *Au contraire, il faut déclarer que le mystère du Dieu qui s'identifie avec l'homme Jésus est cet accroissement de ressemblance et de proximité entre Dieu et l'homme qui est plus que seulement identité, et qui justement, en dépassant la pure identité d'être, libère la différence concrète entre Dieu et l'homme.* » (*op. cit.*, p. 103).

représentation d'une divinité omnisciente et toute-puissante. Dieu n'intervient pas de la force de son bras. Son Christ consent à *n'être rien* ; rien que cet homme entièrement livré, remis entre les mains de Celui qui est toujours *son* Dieu. Cette parole est trop dure... ! Sans puissance mondaine, Dieu s'est laissé chasser du monde, comme l'a écrit Bonhoeffer emprisonné pendant la tourmente de la seconde guerre mondiale[14]. Peut-être peut-on dire, à tout le moins, que le monde ne s'est pas converti ; qu'il n'a pas renoncé à ses fantasmes de puissance et d'omniscience, à l'illusion d'être à soi-même sa propre origine. En venant dans la mort relever celui qui ne vit que par lui et en lui, Dieu rend justice à cet homme qui est véritablement *son* Fils unique. En venant vers Jésus, Dieu vient relever l'homme dans sa détresse. Il vient, non pas à la manière du monde, mais comme Dieu, le Dieu vivant qui pardonne les péchés et ressuscite les morts.

La foi au Dieu de Jésus Christ, foi qui affirme la vie éternelle, nous attire d'abord sous la Croix, afin que « *notre vie soit cachée avec le Christ en Dieu* » (Col 3, 3), et non plus soumise aux exigences déraisonnables d'un monde qui n'a d'égards que pour les bien-portants et les vainqueurs. Croire en la résurrection, c'est consentir, à la suite du Christ, à n'être *rien* aux yeux du monde. Mais, « *lorsque le Christ notre vie paraîtra, alors nous paraîtrons avec lui en pleine gloire* » (Col 3, 4).

VI

Une force de résistance

Dans un monde dangereux qui semble tourner en rond, une espérance pour tous paraît bien dérisoire. Or, l'idée chrétienne de Dieu nous renvoie précisément au monde tel qu'il est. L'idée chrétienne de Dieu nous oblige à reconsidérer toutes nos valeurs, à revisiter toutes nos organisations, à interroger nos projets, sans les déserter. Le Dieu contemplé en Jésus Christ nous force à redescendre de la montagne sainte. Le Dieu ineffable et transcendant de nos quêtes mystiques s'efface devant le profond désarroi de nos contemporains

14. D. BONHOEFFER, *Résistance et soumission, lettres et notes de captivité,* Labor et fides 1973, Lettre du 18 juillet 1944

et nous oblige à vivre sans lui, c'est-à-dire sans la nostalgie d'un divin qui nous arracherait à l'angoisse de vivre. Mais sous quels traits Dieu se fait-il connaître ? Le « oui » de Dieu au monde dans le pardon du Christ interdit l'évasion dans un solipsisme spirituel comme il met en garde contre la tentation stoïcienne d'un *faire face* coûte que coûte. C'est dans cette situation critique, qu'il nous faut rendre compte de l'expérience chrétienne fondamentale, expérience qui ouvre à une espérance pour tous.

Le Nouveau Testament annonce sans ambiguïté que « *Dieu veut que tous les hommes soient sauvés* » (1 Tm 2, 4). Comme nous l'avons déjà dit, cela suppose que, dans le contexte d'une vie singulière, Dieu donne à chaque personne des conditions telles que celle-ci ait la possibilité de répondre librement aux sollicitations de Dieu. Cela suppose aussi et peut-être surtout, qu'un homme ne soit jamais considéré comme une abstraction et qu'il soit pris en compte dans une solidarité concrète parce que le mystère de l'être humain, et tout particulièrement de l'être humain qui souffre, n'est pas sans rapport avec le mystère de Dieu qui *ne veut pas être Dieu sans l'homme*, c'est-à-dire sans cet homme concret qui pourtant « *passe comme l'herbe des champs* ». Mais ce monde qui passe, dans lequel nous ne faisons que passer, est aussi celui où Dieu vient. La foi en Jésus Christ ne dit pas autre chose : en venant vers Lui-même en son Fils, Dieu a traversé historiquement la mort et mené une fois pour toutes *ce qui passe* à la vie qui ne passe pas.

Dans la situation confuse dans laquelle nous nous trouvons, dans ce monde autonome où Dieu ne sert à rien, l'avenir de l'homme est ouvert parce que « *Dieu nous a aimés le premier* » (1 Jn 4, 19). Mais il faut à notre tour renoncer à l'idée de puissance. Le Dieu que nous attendons, que nous cherchons, n'est pas un *deus ex machina*. Il n'a rendu possible que la force de décentration de soi qu'opère l'amour. Et cette force, par l'action de l'Esprit Saint, rend l'homme de plus en plus humain, même sans Dieu. Là est la blessure la plus douloureuse : le Dieu de Jésus Christ se retire, nous obligeant à le chercher là où nous n'allons pas spontanément, vers « *ces plus petits* » dont parle Jésus. Et ces plus petits ne sont pas l'homme abstrait. En eux par qui Dieu appelle, se révèle et se donne, nous sont donnés des frères. Et le premier, c'est Jésus Christ, et Jésus Christ crucifié. La révélation de Dieu en Jésus Christ ne peut que « blesser » les amours propres et décevoir les désirs de puissance ou les rêves de stars, bousculer

les relations sociales et attenter à un grand nombre de projets, tant la plupart de ceux-ci sont éloignés d'une solidarité avec tous, à commencer par les plus fragiles d'entre nous. En ce sens, c'est une liberté difficile qui est proposée malgré un humanisme affiché par une société qui ne reconnaît que les forts, les vainqueurs. Mais l'amitié que Dieu manifeste, sa *philanthropie*, sont l'épicentre d'un formidable mouvement de fraternité pour ceux qui accueillent cette liberté en accueillant le frère dans son mystère et sa vulnérabilité.

Lorsque les chrétiens confessent Jésus-Christ vrai Dieu et vrai homme, ils affirment le dessein de Dieu qui a fait en ce Jésus tout ce qu'il peut faire pour l'humanité. Et tout ce qu'a fait Jésus renvoie à Dieu, car dans la foi trinitaire, une telle christologie permet de comprendre l'universalité et l'unicité du salut en Jésus Christ à partir de son humanité : la *kénose* du Dieu vivant en son Verbe vient personnellement rejoindre l'homme dans l'événement de l'incarnation*.

Ce que Jésus a manifesté lui-même de Dieu dans son histoire est alors définitif pour tout homme, car c'est en lui, et en lui seul que le Dieu vivant s'est complu (Mt 3, 17). Or, ce caractère définitif, ultime, ce « oui » de Dieu au monde en Jésus Christ se comprend dans le thème de l'obéissance, relevé par l'épître aux Hébreux comme la parfaite adéquation de Jésus au dessein divin en faveur des hommes. C'est par son offrande inconditionnelle, dans sa Pâque, qu'est tenue la promesse d'accomplissement pour toute l'humanité, d'adoption filiale à l'image du Fils unique. L'autre blessure infligée à la connaissance naturelle de Dieu est là : comment accueillir l'idée que l'Inconditionné, le Tout Autre, *s'incarne* dans une existence livrée au tragique et à la contingence : comment consentir à l'obéissance dans notre combat pour la liberté ?

Kénose : du grec *ékénosen éauton* : « il s'est anéanti » ou plus exactement « il s'est vidé ». Expression paulinienne (Ph 2, 7) pour désigner l'appauvrissement volontaire du Christ dans l'incarnation.

L'espérance pour tous

Le Christ, enfin, a livré sa vie et s'est remis sans réticences à la volonté du Père « *pour nous les hommes et pour notre salut* ». C'est lui l'unique médiateur de notre réconciliation avec Dieu, lui qui ouvre pour chaque homme, à qui Dieu donne au départ une conscience surnaturellement capable de répondre favorablement, la voie du salut dans les expériences de sa vie personnelle, culturelle et religieuse ; et il le fait d'une manière gracieuse, non contraignante. Cela interroge notre rapport à la liberté de chacun, et la conception que nous nous faisons spontanément de la perfection morale, car à la sollicitude de Dieu, à sa patience, nous sommes prompts à opposer l'exigence éthique comme signe de la relation réussie avec Dieu. La foi chrétienne, à la suite de Jésus, entre dans la patience de Dieu en intégrant le pardon. Celui-ci permet de vérifier la pertinence d'une apologie de l'espérance pour tous et d'une pratique orientée vers la solidarité avec les plus fragiles d'entre les hommes. Le pardon permet en outre de voir comment l'Église comprend, comme étant aussi son propre corps meurtri, les membres pécheurs qui souffrent et sont de ce fait menacés d'isolement et d'oubli. Le pardon éclaire la raison pour laquelle l'Église du Christ accepte ce « poids » qui la retient dans les lenteurs et les contradictions d'une histoire douloureuse et conflictuelle, non point comme une réalité mauvaise à supporter et dont elle aurait à se libérer au profit d'une spiritualité émancipée de ces zones d'ombre, mais comme une conformité au propre ministère de Jésus venu parmi les pécheurs et risquant sa parole au contact de leur liberté blessée. Le langage de la croix clame la victoire de la faiblesse contre la sagesse du monde qui attendait le jugement des vainqueurs sur les vaincus, de la justice sur l'injustice. Dieu s'est *complu* en Jésus Christ. Il a choisi celui qui a été vaincu. En ressuscitant Jésus, Dieu a renversé l'ordre du monde. La mémoire de Jésus Christ, écrit Jean-Baptiste Metz, est une mémoire « *qui anticipe sur l'avenir, comme avenir des gens sans espérance, des gens déchus et opprimés. Elle est alors un souvenir dangereux et libérant qui astreint les croyants à se transformer constamment eux-mêmes pour rendre justice à cet avenir-là* »[15].

15. J.-B. METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société,* Cerf, 1999, p. 109.

La foi en Jésus Christ blesse sans doute la connaissance intuitive de Dieu en ce qu'elle impose avec une certaine brutalité l'épaisseur humaine du Christ et, solidairement, le poids de toute l'humanité en souffrance, humanité livrée à ses contradictions. Ce qu'il est possible de dire, c'est que la figure du Christ offre un critère d'évaluation de l'humain dans nos rapports interpersonnels et institutionnels. La *kénose* du Fils unique invite l'humanité à assumer dans sa propre histoire et dans son corps social les sujets qui ont failli, trahi, qui sont blessés, laissés pour compte, indésirables, mais sont toujours considérés comme des sujets libres dont la vocation est de vivre en tant que tels devant la face de Dieu. La capacité à les prendre en considération signe la qualité d'une relation orientée de manière décisive et non arbitraire vers ce qui ne passera pas, l'amour qui est en Dieu. Cette espérance fonde la solidarité entre tous et l'obstination chrétienne à ne laisser personne sur le bord de la route. C'est une espérance sûre puisque l'Esprit Saint atteint tout homme qui y consent pour le mener vers un avenir qui n'est pas un au-delà mythique, mais le monde nouveau qui prend corps dès à présent dans la chair de nos existences.

Martine Mertzweiller
Centre Diocésain de Formation
Lyon

Comptes rendus

Alain DURAND, **La foi chrétienne aux prises avec la mondialisation**, Paris, Le Cerf, 2003, 111 p.

L'ouvrage d'Alain Durand a beaucoup de qualités. L'auteur analyse clairement son objet, il délimite avec lucidité les enjeux de la foi dans un domaine qui ne lui est qu'indirectement lié, il évite de céder à la facilité en s'enfermant dans le dilemme : la mondialisation est négative, son refus est positif.

La mondialisation a des effets positifs : elle favorise les échanges commerciaux et culturels, elle atténue les replis ethniques et nationalistes, elle universalise la science et la technique. Elle a malheureusement des conséquences négatives en raison de l'organisation économique. Celle-ci ne s'intéresse guère aux besoins humains, elle est dépendante d'une logique purement mathématique et productiviste, aimantée par la rentabilité et par le profit. Le résultat en est souvent désastreux, non seulement dans les pays du Tiers-Monde, mais également dans les pays développés où les niches de pauvreté sont considérables.

Alain Durand rappelle que la terre appartient à tous et que sa mise à profit pour quelques-uns est un déni de justice. Aussi se félicite-t-il que des mouvements luttent pour une transformation de ce type d'économie par une régulation internationale qui s'inquiète davantage des besoins humains que de l'accumulation des profits. On ne peut que s'accorder avec cette perspective humaniste même si les éléments concrets de sa mise en œuvre efficace demeurent balbutiants.

Je m'interroge cependant sur un point : le terme de mondialisation risque par sa fausse clarté d'occulter l'extraordinaire diversité du monde. Les cultures peuvent s'approprier les techniques et multiplier les échanges commerciaux sans être atteintes dans la manière dont leurs populations se rapportent aux questions existentielles : le lien au cosmos, la place d'autrui, la relation à l'amour et à la mort, l'idée du divin... L'échange planétaire n'a peut-être pas la puissance d'uniformisation qu'on lui prête. Les voyages hors circuits touristiques et hors les congrès et colloques internationaux permettent de mieux mesurer l'écart entre la pratique technologique ou commerciale et la vitalité interne des cultures non-occidentales. Si l'étude de la « mondialisation » ne prend pas acte de ce substrat existentiel, son concept restera uniquement pratique, il se tiendra à l'extérieur de la compréhension du devenir si passionnant et si tumultueux des hommes.

Le combat pour la justice est ancien. « L'argent, c'est l'homme » (*anêr*, le mâle) écrivit Alcée au VIIe siècle avant Jésus-Christ. « Nul pauvre en effet n'obtient ni honneur, ni dignité », poursuit-il (Alcée, *Sapho*, fr. 138, coll. Budé). Le concept

de la mondialisation libérale n'existait pas, l'argent n'en était pas moins roi. Alain Durand, dans son ouvrage, évoque avec finesse la complexité des traitements humains de l'économie. On peut espérer que la foi chrétienne favorise la résistance à son inhumanité contemporaine.

Christian Duquoc

Thomas RÖMER, **Du Prophète au Livre de Jérémie**, Le Moulin, CH-Genève, 2003, 96 pp.

Ce livre est une chance pour les lecteurs que nous espérons nombreux. Il ne veut être ni très systématique ni exhaustif. Bien qu'écrit par un bibliste très compétent, professeur à la faculté de théologie de Lausanne, il reste simple, proche de ce qui peut intéresser le lecteur pour qui l'Ecriture est nourriture. Il ne commente pas le Livre de Jérémie en son intégralité. En de courts chapitres, il présente l'homme, son existence traversée d'épreuves et de contradictions (sans toutefois que le triste mot de « jérémiades » rende compte du ton de son œuvre), sa timidité, sa modestie, son espérance, sa lutte contre les illusions pseudo-religieuses et le ritualisme. Par là, les leçons qu'il donne gardent une actualité dont l'auteur nous rend bien conscients. Et le chrétien doit savoir que Jérémie est des figures qui, de plus près, annoncent Jean-Baptiste et même Jésus, au point que de ce dernier, ses contemporains se demandent: «Ne serait-il pas Jérémie, revenu à la Vie ?»

Claude Gerest

Philippe BORDEYNE, **L'homme et son angoisse. La théologie morale de *Gaudium et Spes*** (Cogitatio fidei, 240), Paris, Ed. du Cerf, 2004, 415 p. (préface de Mgr J. Doré).

Une double originalité marque le projet de cet ouvrage : prendre l'angoisse comme thème générateur d'une réflexion de théologie morale, le faire à propos de la constitution pastorale *Gaudium et Spes* (GS) dont on a tant dit qu'elle péchait par excès d'optimisme. Le lecteur est d'emblée curieux de voir comment une telle entreprise pourra être menée à bien. Elle l'est, avec une constante clarté d'exposition et limpidité de style, en quatre étapes dont voici un bref aperçu.

1. Une analyse littéraire et linguistique étudie le vocabulaire utilisé : *angor*, *anxietas*, *angustiae*... Cet affect indique un nouveau rapport de l'homme à lui-même et à ce monde dont l'Eglise s'affirme solidaire, et il offre un point d'ancrage à l'annonce d'une espérance de salut, qui sera aussi le moment d'une critique lucide du monde tel qu'il va. Un vaste champ est donc balisé qui permet de renouveler la problématique morale catholique.

2. Comment le thème a-t-il émergé historiquement ? Acteurs principaux et péripéties paraconciliaires sont présentés, souvent à partir de documents d'archives de première main. On voit des évêques et des théologiens français engagés fortement pour que la situation contemporaine des humains soit saisie en ce lieu à partir duquel le sens de leur vocation divine peut s'éclairer. Depuis le schéma préparatoire (*De ordine morali christiano*) aussitôt rejeté, en passant par les rédactions intermédiaires dont le Schéma XIII, remaniées substantiellement, les négociations et confrontations se sont poursuivies jusqu'au vote final (7 décembre 1965) : il s'agissait de trouver un accord au niveau d'une anthropologie théologale entre deux approches, l'une plutôt déductive et dogmatique, l'autre, inductive et pastorale.

3. L'angoisse, concept structurant la démarche de GS, est alors étudiée comme une stimulation, une provocation à réagir, adressées aux personnes comme à l'Eglise catholique ; à partir de ce contexte existentiel d'où le désespoir n'est pas absent, celles-ci auront à assumer leur responsabilité en un acte théologal autant que moral : au service d'une fraternité universelle, en discernant les rapports du temps et de l'éternel (reconnaissable à travers les « questions éternelles »), sans sous-estimer les effets de la blessure qui traverse en totalité la condition humaine. Moyennant ce concept éthico-théologique, l'opposition entre foi et morale se trouve dépassée.

4. On ne s'étonne pas alors que le dernier chapitre, le plus personnel et le plus actuel, se structure autour des vertus théologales. L'espérance ouvre aux ressources sociales de la morale chrétienne l'espace de leur développement ; je relève la critique de certains recours insistants au tragique qui virent à la fascination ou à des systématisations philosophiques (p. 256-257). Partant de l'angoisse comme affect intérieur qui met l'homme en demeure de réagir aux situations d'injustice ou aux impasses existentielles, le Concile voit dans la foi, avec son double versant de remise confiante à la Parole de Dieu et d'acte libre, le moment où toute son importance est reconnue à l'expérience subjective, où une place centrale peut aussi être faite au mystère pascal, intégrant la perspective de la *theologia crucis* et de l'angoisse de la mort. Enfin « c'est dans la charité que s'opère la vérification pratique du rapport entre angoisse, espérance et foi confiance » (p. 311), que se nouent les dimensions personnelles et collectives de la morale et que s'inaugurent les temps eschatologiques.

On ne peut pas dire que l'angoisse a été une notion fondamentale dans l'histoire de la philosophie (même si elle joue un rôle important chez Kierkegaard et le premier Heidegger) et de la théologie morale. Elle n'est pas non plus un thème central de la révélation scripturaire, « *norma normans* » pour le magistère (sur ce point, voir Ph. Bordeyne, « L'usage de l'Ecriture Sainte dans *Gaudium et spes* », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 219, décembre 2001, p. 67-107). Le Concile l'aurait choisie pour que l'Eglise trouve un point de rencontre avec le monde contemporain, en se mettant dans une position d'accueil, d'écoute, de partage, sans perdre l'initiative de proposer le salut selon l'Evangile. Cet affect se présente alors comme un levier à la fois pour la recherche morale et pour la pratique sociale. Mais pour lui faire endosser cette fonction de lieu existentiel où commence l'éthique, de clé herméneutique de GS, il est nécessaire d'en enrichir les acceptions aux dimensions des objectifs visés par ce document. Ainsi, une fois écartées les significations psychologique et *a fortiori* pathologique (p. 19, 82, 307), ce qui demanderait sans doute plus d'explications de nos jours, la voie est libre pour intégrer un éventail de variables : inquiétude, doute, hésitation, questionnement, fragilité, perplexité, anxiété... face aux problèmes, difficultés, menaces, contradictions, oppressions, injustices, souffrances, guerres, et face à la mort. Le concept d'angoisse, d'indice anthropologique de notre condition pécheresse (p. 18), est devenu indice de notre inaliénable liberté (p. 346), pour finir par indiquer ce dont nous devons nous libérer (être libérés ?) autant que possible (p. 349). En fait, cette surcharge sémantique, résultant d'un quadrillage serré du texte conciliaire, ne tient debout et ne produit ses fruits théologiques que parce qu'elle est constamment mise en

tension avec le contrepoids de l'espérance du salut en Christ, qui fournit, à mon sens, le vrai centre de gravité de toute anthropologie et éthique chrétiennes.

Pour mener à bien son travail d'interprétation, Philippe Bordeyne nourrit l'une par l'autre les approches historique et théologique, y compris lorsqu'il évalue la réception et les effets de GS pendant ces quarante dernières années. Il signale à juste titre que l'investigation du passé est toujours traversée par l'intérêt pour le présent (p. 84) ; j'ajouterai qu'elle est même toujours datée, au sens où elle est conditionnée, au moins en partie, par les préoccupations, évolutions et grilles de lectures actuelles. Cela se lit, anecdotiquement, à travers les nombreuses allusions aux interventions, tout au long de la gestation, de l'évêque K. Wojtyla et du théologien J. Ratzinger, fort peu connus à l'époque. Plus significative sur le fond, une réserve est exprimée à plusieurs reprises envers l'idée que l'Eglise détiendrait une connaissance morale constituée, voire un système, comme « le dispositif néo-scolastique de la loi naturelle, irrecevable par la culture contemporaine » (p. 236, 337), ou encore qu'elle aurait pour mission de « mettre de la clarté et de la certitude dans les esprits » (proposition de Joseph Folliet, « caractéristique de sa formation thomiste », p. 102). Si cette problématique alimentait déjà les discussions à l'époque, il me semble difficile de la transposer telle quelle, comme si elle répondait exactement aux mêmes enjeux aujourd'hui et ne prenait pas des connotations différentes du fait de l'actualité socioreligieuse et de ses répercussions pastorales et doctrinales. Bien entendu, il est légitime, il est même requis, d'éclairer le débat aigu sur la mission ecclésiale en matière éthique à la lumière des documents conciliaires : c'est ce que cet ouvrage se propose, et qu'il réalise, en particulier dans son dernier chapitre (et que l'auteur actualise dans « Les potentialités de la foi dans une crise partagée avec le temps. Autour de l'herméneutique de Vatican II », *Bulletin E.T.*, 15, 2004/1, p. 47-58). Peut-être le régime d'historicité auquel n'échappe aucun discours humain requiert-il d'expliciter davantage les mises au point épistémologiques, préalables aux réinterprétations mêmes. Prenons un seul exemple, important parce qu'il est inaugural (Introduction) et qu'il exprime l'intuition de l'un des maîtres d'œuvre de la rédaction de GS, Mgr Pierre Haubtmann. Pour lui, la référence à l'angoisse est née d'un dilemme : comment s'adresser à tous les hommes dès lors qu'on renonce au système de la loi naturelle, trop confiant dans les lumières du droit naturel, et que le langage de la foi est manifestement irrecevable, trop surnaturel, éthéré, désengagé ? Dans les deux cas, on pèche par excès d'optimisme, philosophique et religieux. La solution serait alors : « Eclairer le mystère même de l'homme, tenir compte de ses angoisses et de ses interrogations, prendre appui sur ses aspirations profondes, lui révéler le sens de sa vocation totale, divine » (p. 17). Comme le dit Ph. Bordeyne, l'hypothèse demandait d'être vérifiée. Je crois qu'elle le demande à nouveau, en tenant compte des enjeux apparus depuis un demi-siècle et en ajustant les instruments, si on est sensible aux changements des temps. J'évite l'expression « signes des temps » dont la teneur théologique si malléable exigerait, elle aussi, de sérieuses vérifications. L'auteur ne l'évoque d'ailleurs que discrètement, comme en passant, sans en faire une clé d'interprétation.

Cet ouvrage, reprenant une thèse conjointe d'histoire et de théologie soutenue à Paris

en 2001, devrait rejoindre l'intérêt de nombreux chercheurs et pasteurs, au-delà du cercle des moralistes, et passionner les contemporains du Concile.

Michel Demaison

Michel BARLOW avec la participation de Mary Evely, **Une grande faim d'absolu. Louis Evely 1910-1985**, Valence/Paris, Peuple libre (2 rue Émile-Augier Valence)/ Desclée de Brouwer, 2002, 249 p. 4, ill. h.t.

Michel Barlow retrace ici l'itinéraire de Louis Evely, prêtre et prédicateur qui sillonna les routes de Belgique, de France, d'Espagne et d'ailleurs… Cet intellectuel et ce mystique devra à sa loyauté de devoir renoncer à une carrière universitaire ; sa nomination comme enseignant puis comme directeur de collège sera pour lui l'occasion de manifester ses réels talents de pédagogue. Cet homme libre, animé d'une grande vie intérieure, a participé au renouveau théologique et spirituel des années 1960-70 ; son ouvrage, *C'est toi cet homme. Rencontres avec le Christ,* publié pour la première fois en 1957, connut de nombreuses rééditions et fut traduit dans plusieurs langues. Mal compris par sa hiérarchie et évincé de son collège, Louis Evely choisit alors de quitter les ordres pour retourner à la vie laïque ; il se maria ensuite et, avec son épouse Mary, il continua son apostolat en fondant un centre d'accueil à Piégros-La-Clastre dans la Drôme.

Cette biographie est rédigée dans une très belle écriture, claire et souple ; elle permet de traverser la vie de l'Église et ses bouillonnements dans ce qui précéda et suivit immédiatement le Concile. Il n'est pas inutile de se souvenir des débats et des enjeux d'alors. Dans l'Avant-Propos, Michel Barlow annonce un autre ouvrage qui présentera la théologie de Louis Evely ; il sera sûrement intéressant de voir comment, corollairement à son itinéraire existentiel et spirituel, s'est opérée sa maturation théologique. Issu d'un temps où la formation rigide avait tendance à enfermer dans un carcan, il a su devenir libre. Il n'est pas certain que le manque de colonne vertébrale (intellectuelle et spirituelle) qui est le lot de beaucoup de jeunes d'aujourd'hui les prépare mieux à la liberté : entre les carcans qui soutiennent au risque d'étouffer et les formations inconsistantes qui aliènent autrement mais tout autant, le chemin est sans doute difficile, mais c'est le risque de la formation à la liberté.

Isabelle Chareire

Pascal GUIGAND, **Anorexie et inédie. Une même passion du rien ?**, Erès, Strasbourg, 2004, 256 p.

Psychiatre, analyste, l'auteur présente sa recherche au terme d'une étude comparée de l'anorexie mentale et de l'« inédie », privation de nourriture chez certaines grandes mystiques. La lecture de l'ouvrage demande le déchiffrement du lexique lacanien. Le travail en son ensemble est méthodique et très pédagogique. Il y a d'abord le rappel des données classiques sur l'anorexie dans la psychiatrie depuis Lassègue (1873) et chez les grands maîtres de la psychanalyse, ce qui n'enlève rien de son énigme à l'anorexie. Puis les analystes et pathologistes contemporains ont multiplié des hypothèses aussi suggestives qu'invérifiables. La conviction qui s'en dégage toutefois, est de rechercher à la racine de l'anorexie, une blessure dans la relation précoce à la mère, donneuse de nourriture. C'est bien ici que se détache la ligne de fond tracée par l'auteur. Il veut mettre au jour la toute première « incorporation du père », identification

antérieure même à la première figuration de la mère. Cette identification au père précéderait toute représentation. Pour le coup, cette hypothèse a déjà une grande valeur heuristique pour l'étude de l'anorectique qui piège souvent les pathologistes dans son discours sur le père absent. Au demeurant, cet apport majeur de l'auteur est encore plus prometteur pour l'étude des femmes mystiques.

Les pathologistes admettent aujourd'hui que l'hystérie classique a pratiquement disparu en nos pays de culture occidentale. Il n'y avait en fait chez l'hystérique aucune relation véritable au père. Parler d'incorporation du père, c'est une manière de faire droit à la réalité de l'Origine. Aucune mystique n'admettrait qu'elle recherche le rien, sinon pour le tout.

L'étude présentée ici de Catherine de Sienne est fort intéressante, notamment pour le traitement de la figure paternelle. Par contre, pour le portrait de Marthe Robin, l'auteur n'a pas eu la possibilité de consulter les pièces du dossier de béatification où se trouvent, outre les témoignages pris sur le vif, les expertises médicales les plus récentes et les nombreux écrits, des centaines de pages dictées par Marthe.

Quoi qu'il en soit, ce qui donne à l'auteur une intelligence profonde de la quête mystique, c'est sa réflexion soutenue sur l'eucharistie et la présence réelle (présence du Réel). Bien loin de plaquer sur la vie des mystiques, les tableaux nosographiques du XIXe siècle, qui demandent révision, l'auteur essaie de comprendre l'anorexie contemporaine comme une demande spirituelle qui s'ignore. L'anorectique cherche désespérément à « manger le rien ». Ce qui lui manque en fait, c'est de connaître le Nom du Père. Au total, le livre de Pascal Guingand fait preuve d'une investigation clinique et théorique soutenue, d'originalité et de courage.

Jean-Claude Sagne

Paul ABELA, **Je crois, mais parfois autrement**, Ed. L'Harmattan, 2004.

Ce qui m'apparaît le plus positif, dans cet ouvrage de Paul Abéla, c'est le souci manifeste de dire la foi d'une manière personnelle et avec des mots nouveaux.

L'auteur a une formation d'ingénieur, et l'on perçoit sa volonté de ne pas s'enliser dans un mysticisme désincarné et abstrait en dehors de la vie réelle et des questions que pose le monde de ce temps. Ce livre entre parfaitement dans l'objectif de la collection *Chrétiens autrement* : laisser la liberté de parole à des chrétiens qui souhaitent prendre de la distance avec des formulations traditionnelles mais quelque peu « usées » de la foi et proposer un langage attentif aux nouvelles cultures.

C'est dire que cet ouvrage se veut à la fois « critique » et « innovant » : critique par rapport à des croyances largement répandues mais contestées ou difficiles à admettre par bien de nos contemporains ; innovant dans l'expression chrétienne du « croire » et ses implications ecclésiales.

Pour entreprendre un tel travail, Paul Abéla bénéficie de plusieurs atouts, parmi lesquels je relève, outre ses engagements professionnels et associatifs très variés, l'influence de plusieurs grands témoins, en particulier Maurice Zundel et Marcel Légaut.

L'ouvrage se déploie en quatre grandes parties. La première intitulée « Qui sommes-nous ? » est une sorte d'état de la question. L'auteur ne manque pas de noter que s'établit « un dialogue de

sourds » entre l'Église et le monde, par suite notamment d'une « révolution culturelle, économique et scientifique » sans précédent. La deuxième partie « Comment je crois ? » est une profession de foi en un Dieu-Amour, un Dieu fragile et vulnérable, à l'opposé d'un Dieu despote, celui qui « a empoisonné l'humanité et dont nous ne sommes pas encore guéris ». Vient ensuite, logiquement, une troisième partie : « Ce que je ne crois plus » où l'auteur dénonce avec vigueur « un Credo archaïque et désuet ». Il s'interroge sur le concept véhiculé par le mot « trinité », en soulignant notamment l'absence d'une figure maternelle de Dieu. Dans une dernière partie, Paul Abéla se tourne vers « L'avenir du christianisme », propose de nouvelles expression du Credo et quelques réformes institutionnelles pour l'Église.

Ce livre n'est pas celui d'un théologien « de métier », d'abord attentif aux argumentations longuement pesées, mais le témoignage courageux et sincère d'un croyant qui dit sa foi et livre ce qui lui devient impossible de croire. Sans doute, certains propos paraîtront rapides et réducteurs, comme l'affirmation à propos de Jésus : « Seule m'intéresse l'exemplarité de sa vie » (p. 104). Mais on retiendra surtout la volonté de l'auteur de proposer une proclamation de la foi où se conjuguent une forte implication personnelle, la remise en question d'un héritage religieux contestable et le souci de prendre en compte un univers de pensée et de pratiques entièrement nouveau. A une époque où l'on insiste tant sur l'inculturation de la foi et la nécessité de l'exprimer d'une manière « autre », cet ouvrage constitue un essai de réponse.

Jean Rigal

Livres reçus en 2004

François-Xavier AMHERDT, *Le sport*, Fidélité (Que pensez de ...? ; 60), B-Namur/F-France, 2004.

Catherine AUBIN, *Prier avec son corps à la manière de saint Dominique*, Le Cerf, 2005

Jean-Pierre BAGOT, *Jésus, un homme... et puis ?*, Le Cerf, Paris, 2005.

François BANVILLET (Prés.), *Prier pour nos enfants*, Le Chalet, Paris, 2004

Anne BAMBERG, *Chemin vers le silence de solitude. Autour de l'Ermitage de saint Léon IX de La Hoube-Dabo,* La Hoube, 2003.

Dominique BARTHELEMY, *Dieu et son image*, Le Cerf, Paris, 2004 (rééd de 1963).

Mireille BEAUP, *Frédéric Ozanam. La sainteté d'un laïc,* Parole et Silence (Cahiers de l'Ecole Cathédrale ; 63), Paris, 2003.

Eric de BEUKELAER, *Du temps où j'allais à la messe...*, Fidélité, B-Namur/F-Paris, 2004.

Yves-Marie BLANCHARD, *L'Apocalypse*, L'Atelier (La Bible tout simplement), Paris, 2003.

Raymond BOUCHEX, *Le mystère de la vie et le mystère de l'Eglise*, Parole et Silence, Paris, 2003.

Maurice BOUVIER, *Le Christ de Charles de Foucauld*, Desclée (Jésus et Jésus-Christ ; 89), Paris, 2004.

Jean-Pierre CAMUS, *Oraison au jardin,* La Compagnie de Trévoux, Trévoux, 2004.

Léonard CHASTENET, *Alain de Solminihac, Evesque de Caors*, La Compagnie de Trévoux, Trévoux, 2004.

Michel CORBIN, *Saint Anselme*, Le Cerf (Philosophie et théologie), Paris, 2004.

Godfried DANNEELS (textes), Kim EN JOONG (illustrations), *Prières glanées*, Fidélité, Namur-Paris, 2004.

Pierre DEBERGE (dir.), *La Bible et ses personnages. Entre histoire et mystère*, Bayard, Paris, 2004.

Henri DENIS, *Semences*, Desclée de Brouwer, Paris, 2004

Louis DINGEMANS, *Jésus face au divorce*, Racine/Fidélité, Bruxelles/Namur-Paris, 2004.

Joseph DORE, *La grâce de croire, III. La théologie*, L'Atelier, Paris, 2004.

Marc DUMAS, François NAULT, Lucien PELLETIER (dir.), *Théologie et culture : hommages à Jean Richard*, Presses de l' Université de Laval, Ca-Laval, 2004.

François DURAND, *La chair ressuscitée. Dire aujourd'hui la résurrection de la chair*, Profac, Lyon, 2004.

Baudouin de FORDE, *L'Eloge de la foi. L'Obéissance. La Sainte Croix,* Notre-Dame du Lac (Pain de Cîteaux; 20), Québec, 2003.

Baudouin de FORDE, *Beauté de la vie monastique et autres sermons. Tome I*, Notre-Dame du Lac (Pain de Cîteaux; 21), Québec, 2004.

Baudouin de FORDE, *Grâce et beauté de la Vierge Marie et autres sermons. Tome II*, Notre-Dame du Lac (Pain de Cîteaux ; 22), Québec, 2004.

Juan Pablo GARCIA MAESTRO, *Pensar a Dios desde el reverso de la historia. El legado teologico de Gustavo Gutiérrez*, Accion Cultural Cristiana, E-Salamanque, 2004.

Adolphe GESCHE, *Pensées pour penser, II. Les mots et les livres*, Le Cerf, Paris, 2004

Guy GILBERT (textes), Jean-Claude FLEBUS (ill.), *Prières glanées*, Fidélité, B-Namur/F-Paris, 2004

Didier GONNEAUD, *Dieu, question nouvelle ?* , Profac, Lyon, 2002.

Dom André GOZIER, *Un éveilleur spirituel, Henri Le Saux. Un moine à la rencontre des Upanishads*, Soceval Editions, Magny-les-Hameaux, 2004.

Jean GREISCH, *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion. Tome III: Vers un paradigme herméneutique*, Le Cerf (Philosophie et théologie), Paris, 2004.

Louis de GRENADE, *Traité de l'oraison, du jeûne et de l'aumône*, trad., intr. et chrono. de Joseph de Almeida, Le Cerf (Sagesses chrétiennes), Paris, .

Anselm GRUN, Ramona ROBBEN, *L'échec, une chance*, Desclée de Brouwer, Paris, 2004.

Anselm GRUN, *Le trésor intérieur. Entretiens,* Fidélité, Namur-Paris, 2004.

Jean HUSCENOT, *Les docteurs de l'Eglise*, Mediaspaul, Paris, 1997.

André de JAER (dir.), *Vivre le Christ au quotidien. Pour une pratique des* Exercices spirituels *dans la vie*, Fidélité, Namur-Paris, 2003.

Guy JOBIN, *La foi dans l'espace public. Un dialogue théologique avec la philosophie morale de Jean-Marc Ferry*, Presses de l'Université de Laval, CA-Laval, 2004.

Bernard LAMY, *De la grandeur en général (Préface),* La Compagnie de Trévoux, Trévoux, 2004.

Jean LARTIGOLLE, *Préhistoire de la foi chrétienne. De l'animisme à l'Incarnation*, Le Cerf, Paris, 2004

Alix LE CLERC, *Relation autobiographique. Notes de cahier*, Le Cerf (Sagesses Chrétiennes), Paris, 2004.

Claude LOUIS–COMBET, *Armelle Niolas, domestique et mystique*, La Compagnie de Trévoux, Trévoux, 2004.

Jean-Pierre MANIGNE, *Génération Jonas. Un prophète pour notre temps*, Karthala, Paris, 2004.

Alain MATTHEEUWS, *S'aimer pour se donner. Le sacrement du mariage*, Ed. Lessius (Donner raison ; 14), B-Bruxelles, 2004.

John P. MEIER, *Un certain juif Jésus. Les données de l'histoire. Tome 1 : les sources, les origines, les dates* ; Le Cerf (Lectio divina), Paris, 2004.

Bernard MEUNIER, *Les premiers conciles de l'Eglise. Un ministère d'unité*, Profac, Lyon, 2003.

Véronique MINET, *L'empreinte divine. La théologie du corps chez saint Irénée*, Profac, Lyon, 2002.

Jürgen MOLTMANN, *Le rire de l'univers. Traité de christianisme écologique*, (Anthologie réalisée par J. BASTAIRE), Le Cerf, Paris, 2004.

Nancy de MONTPELLIER, François LEAR, *Liturgies de la parole adaptées aux enfants. Evangile selon saint Matthieu. Année A,* Fidélité, B-Namur/F-Paris, 2004.

Henry MOTTU, *Un itinéraire théologique. Barth, Bonhoeffer et la théologie africaine-américaine*, Cahier de la revue de théologie et de philosophie, Genève/Lausanne/Neuchâtel, 2004.

Christian MULLER, *Nouvelles de ce monde-là*, Labor et Fides, CH-Genève, 2004.

Jérôme MURPHY-O'CONNOR, *Histoire de Paul de Tarse*, Le Cerf, Paris, 2004.

Marcel NEUSCH, *Les traces de Dieu. Eléments de théologie fondamentale*, Le Cerf (Théologies), Paris, 2004.

Pierre d'ORNELLAS, *Au bonheur des béatitudes*, Parole et Silence (Cahiers de l'Ecole Cathédrale ; 65), Paris, 2004.

OSEE, *Merveilles du mariage. Petite voie de l'amour de Dieu dans le mariage*, Mame/Edifa, Paris, 2004.

Hervé PASQUA, *Qu'est-ce que le christianisme ? Manuel à l'usage de ceux qui respirent large*, Le Cerf (Epiphanie), Paris, 2004.

Olivier PERRU, *De Platon à Maritain, l'idéal associatif,* Le Cerf (Histoire de la morale), Paris, 2004.

Monique PESSANT, *L'histoire de l'avènement du règne de Dieu dans le récit de Marc,* Presses de l'Université de Laval, CA-Laval, 2004.

Dominique POIROT, *Jean de la Croix. Ami et guide pour la vie*, Le Cerf, Paris, 2004.

Normand PROVENCHER, *Dieu ! Réponse à Albert Jacquard*, Novalis, Québec, 2003.

Jean-Philippe REVEL, *Traité des sacrements, I. Baptême et sacramentalité, 1. Origine et signification du baptême*, Le Cerf (Théologies), Paris, 2004.

Jean-Philippe REVEL, *Traité des sacrements, I. Baptême et sacramentalité, 2. Don et réception de la grâce baptismale*, Le Cerf (Théologies), Paris, 2005.

Patrick RIVIERE, *Le livre des religions monothéistes*, Ed. de Vecchi, Paris, 2004.

Francesco ROSSI de GASPERIS, *Marie de Nazareth. Icône d'Israël et de l'Église*, Parole et Silence (Cahiers de l'Ecole cathédrale ; 64), Paris, 2004.

Gilles ROUTHIER, Marcel VIAU (dir.), *Précis de théologie pratique,* Novalis/Lumen Vitae, Québec/Bruxelles, 2004.

Martine SEVEGRAND, *Vers une église sans prêtres. La crise du clergé séculier en France (1945 – 1978)*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2004.

Jean SIMONART, *Les chemins de la prière*, Fidélité, Namur/Paris, 2004.

François TELLINGS, *Lambert Louis Conrardy. Au service des lépreux. 1841-1914*, Fidélité (Sur la route des saints ; 22), B-Namur, 2004.

Marie-Claire TIHON, *La bienheureuse Alix Le Clerc*, Le Cerf (Épiphanie), Paris, 2004.

CENTRE SAINT-IRENEE, CENTRE UNITE CHRETIENNE, UNIVERSITE CATHOLIQUE DE LYON, *L'œcuménisme spirituel de Paul Couturier aux défis actuels. Acte du colloque de Lyon, nov. 2002*, Profac, Lyon, 2004.

COLLECTIF, *Lettres à Dieu*, Calmann-Lévy, Paris, 2004

« Cherchez et vous trouverez ». Questions sur la foi et la Bible, Les Presses de Taizé, Taizé, 2004.